



Istituto per la storia della resistenza
e della società contemporanea
in provincia di Alessandria

EDIZIONI **FALSOPIANO**

Redazione

Giorgio Barberis, Giorgio Canestri, Franco Castelli
Cesare Manganeli, Fabrizio Meni, Daniela Muraca, Renzo Ronconi
Federico Trocini, Luciana Ziruolo

Quaderno di storia contemporanea
semestrale dell'Istituto per la storia della resistenza e
della società contemporanea in provincia di Alessandria

Direttore Laurana Lajolo

Direttore responsabile Maurilio Guasco

Segretario di redazione Cesare Panizza

Anno XXVII, numero 40 della nuova serie
Registrazione del Tribunale di Alessandria
Via dei Guasco 49, 15100 Alessandria
tel. 0131.44.38.61, fax 0131.44.46.07
e-mail: isral@isral.it

Abbonamento a due numeri € 18,00
ccp: 26200998 intestato a Istituto per la storia della resistenza
e della società contemporanea in provincia di Alessandria
Per informazioni ISRAL: tel. 0131.44.38.61, e-mail: isral@isral.it

Realizzazione grafica dell'inserito fotografico di Alessandra Gandini

Realizzato con il contributo
della Fondazione Cassa di Risparmio di Alessandria



© Edizioni Falsopiano - 2006
via Baggiolini, 3
15100 - ALESSANDRIA
<http://www.falsopiano.com>

ISBN 88-8012-345-9 - ISSN 1122-536X

Questo numero di Laurana Lajolo

Storie di genere

Luisa Passerini *Introduzione. Il genere è ancora una categoria utile per la storia orale?*

Studi e Ricerche

Liliana Ellena *Spazi e frontiere della storia dei movimenti delle donne*

Elena Petricola *Un passo verso l'“esterno”. Culture politiche, femminismo e referendum sul divorzio*

Graziella Gaballo *Il movimento femminista alessandrino negli anni Settanta: storia e riflessioni*

Stefania Voli *Il caso delle commissioni femminili di Lotta Continua. Questione femminile e questione di genere nei movimenti della sinistra extraparlamentare italiana degli anni Settanta*

Giada Giustetto *Il corpo come gabbia, il corpo come gioco: oltre l'identità di genere*

Leslie Nancy Hernández Nova “Irse” *Donne peruviane a Torino (1985-2005): storie di migrazioni*

Testimonianze

Vittoria Russo *Con le mani e le parole. Esperienze di narrazione multietnica*

Racconto fotografico del laboratorio teatrale

Carla Nespolo *Le donne e le istituzioni*

Interventi

Maurizio Vaudagna *Gli studi di storia del maschile: precedenti storici e tendenze analitiche*

Chiara Bertone *Nuovi sguardi, domande nuove alla storia di genere?*

Franca Balsamo *Per una ricerca multidisciplinare e transnazionale*

Luisa Passerini *Commenti finali*

In questo numero

Laurana Lajolo

Il numero 40 del “Quaderno di storia contemporanea” è interamente dedicato ai risultati del seminario *Storie di genere*, tenutosi ad Alessandria il 19 settembre scorso, nell’ambito del progetto editoriale della rivista. La nostra redazione e l’Istituto per la storia della resistenza e della società contemporanea in Provincia di Alessandria hanno voluto così ripetere l’esperienza del seminario organizzato l’anno precedente (cfr. *Anticomunismo/anticomunismi: momenti e figure della storia italiana*, Quaderno di storia contemporanea n. 38), con l’intenzione di riflettere sul dibattito storiografico in corso e, se possibile, di anticiparne alcuni aspetti per cogliere le tendenze più innovative della ricerca storica.

Come già nel precedente seminario, anche questa volta abbiamo fatto incontrare eminenti studiose/i e giovani ricercatrici in un dialogo intergenerazionale che ci interessa molto anche nell’ottica di offrire opportunità di confronto e di approfondimento sulle pagine della nostra rivista.

Storie di genere propone, infatti, un approccio critico e non convenzionale alla storia dei femminismi e alla metodologia delle storie di genere, secondo l’impostazione suggerita da Luisa Passerini, che ha amichevolmente messo a nostra disposizione la sua intelligenza e la sua competenza. Suoi sono infatti la relazione introduttiva del “Quaderno” e il commento conclusivo.

I saggi di Liliana Ellena, Elena Pericola, Graziella Gaballo, Stefania Voli, Giada Giustetto, Leslie Hernández, Vittoria Russo con i contributi di Franca Balsamo e Chiara Bertone, la ricostruzione di Maurizio Vaudagna sulla storia della maschilità e la testimonianza di Carla Nespolo, affrontano la riflessione critica sui processi storici dei femminismi per proiettarsi anche sui temi del lesbismo, del transgenderismo e delle identità delle emigrate dal Sud del mondo.

I due temi emergenti dalla ricerca si sostanziano nella ridefinizione della categoria di genere e nell'incontro incompiuto tra femminismi e politica.

Con diverse ottiche di ricerca, disciplinare, generazionale, locale/nazionale vengono delineate la complessità e la molteplicità dei femminismi e dei movimenti delle donne. E, come indica Graziella Gaballo, vanno anche ricostruiti i contesti, interrogandosi sull'uso e la selezione delle fonti di memoria nel loro rapporto con la storia.

Il lavoro di sistematizzazione e di rielaborazione in chiave multidisciplinare, auspicato da Franca Balsamo, vede l'apporto di generazioni diverse, quasi a segnare i passaggi propri dei femminismi: dall'esperienza soggettiva al livello di elaborazione teorica del "pensiero della differenza", all'attenzione delle studiose più giovani per le nuove tematiche, che mettono in discussione la stessa categoria di genere, così come è stata elaborata dal pensiero femminista.

Ma la stessa riflessione storiografica è in questo momento un *work in progress*, perché, come sottolinea Luisa Passerini, tracciare la storia dei femminismi comporta rivoluzionare l'approccio culturale in sede storica, ridefinendo nella sua pluralità la categoria di genere, come costruzione culturale, che ha assunto una pluralità di significati, oltrepassando il determinismo biologico.

E Maurizio Vaudagna affronta il tema della decostruzione del concetto di ruolo sessuale maschile, che si sostanzia nella crisi della maschilità e nella nuova dimensione delle relazioni sentimentali. Giada Giustetto, affrontando il tema del corpo a proposito del transgenderismo e del travestimento, parla esplicitamente di oscillazione tra maschile e femminile nell'ambito di un'identità dinamica tra mascheramento e ambiguità fino alla confusione dei generi.

La categoria di genere viene interpretata da Luisa Passerini anche come ibridazione, includendo i concetti di generazione, di corpo, di appartenenze culturali e religiose in un'identità molteplice. Con questi strumenti interpretativi è quindi possibile affrontare i temi dell'immigrazione dal sud del mondo, misurando le

distanze tra le donne occidentali e le donne migranti, ma anche mettendo in campo l'atteggiamento di partecipazione e di rispetto di culture diverse, come è avvenuto nell'esperienza teatrale condotta da Vittoria Russo con donne straniere abitanti in provincia di Alessandria.

Leslie Hernández, intervistando donne peruviane in Italia, ci dà una lettura interessante di quella migrazione come fenomeno ereditario, proveniente cioè da una prima migrazione interna, dal villaggio a Lima, e quindi in Italia, e anche come fenomeno con ricadute di modernizzazione del paese d'origine. La migrazione è, dunque, vissuta dalle donne come nuovo progetto di vita, come spinta all'emancipazione, come cambiamento di mentalità, aprendo opportunità per la consapevolezza di sé in un raffronto tra la cultura d'origine e quella del paese ospite.

Inoltre, Chiara Bertone evidenzia le nuove domande di cittadinanza rispetto alle culture femministe, che si articolano nella libera ricomposizione di diversi elementi di identità, andando verso il superamento della differenza di genere e dell'appartenenza di sesso come destino e includendo anche le donne straniere e le loro esigenze di cittadinanza nel rispetto delle identità e delle culture.

Altra tematica, che percorre molti saggi, è il rapporto e/o il conflitto tra le donne e le istituzioni, attraverso la considerazione del percorso storico dei movimenti femministi.

La radicale trasformazione della soggettività femminile e dei rapporti tra i sessi, con lo spostamento dei confini tra privato e pubblico, ha prodotto già negli anni Settanta la rottura con le istituzioni politiche, da cui i movimenti femministi si sono autoesclusi. Le battaglie per la liberazione della donna furono condotte in aperta critica con l'emancipazione propugnata dalle militanti nei partiti tradizionali, che pure, come testimonia Carla Nespolo, ne hanno avvertito l'influenza nel loro impegno politico. E il risultato è che le istituzioni hanno mantenuto modelli maschili e gerarchici, non scalfiti dall'elaborazione e dalle pratiche femministe.

Liliana Ellena tiene, comunque, a sottolineare che i movimenti storici delle donne hanno svolto un ruolo rilevante nella storia

della cittadinanza moderna, evidenziando nel presente la richiesta di una nuova presenza al femminile nella politica.

Elena Petricola indica il referendum sul divorzio come lo spartiacque della modernizzazione culturale dell'Italia, anche se i movimenti femministi, sottovalutando il livello del conflitto politico nelle istituzioni, diedero maggiore importanza alla battaglia per la legalizzazione dell'aborto, puntando alla modificazione culturale e sociale dei rapporti familiari e delle relazioni sessuali.

E fu proprio il dibattito sul divorzio a mettere in crisi la presenza femminile in Lotta Continua, come segnala Stefania Voli: in quella circostanza il tentativo di dialogo all'interno della struttura rigida e verticistica secondo il modello maschile del gruppo extraparlamentare fu inficiato da pregiudizi e stereotipi e quindi interrotto.

La separazione voluta ed affermata dei femminismi dagli organismi politici e istituzionali ha lasciato irrisolto non solo il rapporto tra donne e politica, ma anche quello tra nuove soggettività politiche e non politiche e la democrazia. La democrazia sarà compiuta, infatti, quando si sostanzierà del binomio uguaglianza e differenza nella definizione di cittadinanza, acquisendo il contributo delle pratiche culturali dei femminismi non solo per il riconoscimento dei diritti delle donne, ma di tutti coloro che si dichiarano "diversi" rispetto agli stereotipi sociali.

È un problema aperto il rapporto tra le donne e la democrazia non solo nel nostro paese e in Occidente (dove in larga parte le donne sono ancora ininfluenti nelle istituzioni e nelle assemblee elettive) ma, ovviamente, anche nei Paesi improntati da modelli patriarcali.

E, infatti, in alcuni saggi viene affacciata una riflessione sul futuro delle culture femministe nella dimensione mondiale e plurale con l'apertura alla ricchezza di esperienze delle donne dell'America Latina, dell'Africa, dell'Asia. Lo studio dei loro percorsi migratori da società tradizionali ai modelli occidentali si apre all'ipotesi di costruire reti transnazionali di solidarietà e di scambio, rilanciando il carattere internazionale delle pratiche e delle elaborazioni femministe.

Spazi e frontiere nella storia dei movimenti delle donne

*Liliana Ellena**

In questo intervento vorrei provare a tracciare un percorso che si situa all'incrocio tra la storia di genere, che collega i diversi contributi di questo volume, e la storia dei movimenti politici delle donne. Non si tratta di un tema nuovo, al contrario il rapporto tra storia e politica è stato considerato fin dagli esordi degli studi delle donne come un "nesso fondativo" (1). Allo stesso tempo tuttavia ed in modo particolare nel corso degli anni Novanta, la diffusione e, in forme molto parziali e ibride, la legittimazione scientifica degli studi delle donne prima e della storia di genere poi, ha visto una marginalizzazione delle ricerche sui movimenti delle donne rispetto al moltiplicarsi di interessi e di attenzioni che hanno privilegiato piuttosto tematiche legate alla storia del corpo e della maternità, del lavoro e delle professioni, così come delle pratiche e dei discorsi religiosi e scientifici. Paola Di Cori ha efficacemente riassunto l'incontro mancato tra neofemminismo e ricerca paragonando la memoria storica del femminismo "a una grande diva del muto invitata a fare un brindisi augurale al nuovo millennio, ieratica e autorevole nei suoi abiti fuori moda ma tanto lontana" (2).

Oggi, tuttavia, numerosi segnali, che vengono sia dall'ambito della ricerca sia dal dibattito pubblico, sembrano registrare una controtendenza rispetto a quella che è stata negli anni Novanta l'*empasse* della storia politica. Nell'ambito della sfera pubblica, nell'arco di tempo compreso tra la mobilitazione che ha accompagnato il referendum sulla fecondazione assistita del giugno 2005 e la manifestazione di Milano del 14 gennaio 2006 in difesa della legge sull'aborto, sulle pagine di numerosi quotidiani sono

stati ospitati interventi e dibattiti relativi alla questione delle discontinuità e dell'eredità del neofemminismo. Un contesto in cui si sono affacciati nuovi soggetti per i quali la questione delle generazioni si pone non più unicamente a livello individuale ma si radica in nuove esperienze politiche condivise (3). Nell'ambito della ricerca e del dibattito storiografico segnali di ripresa dei temi legati alla storia dei movimenti delle donne degli anni Settanta si sono registrati nell'ambito della Società Italiana delle Storiche con la Scuola estiva "La sfida del femminismo ai movimenti degli anni '70" del settembre 2004 e il numero di "Genesis" dedicato agli anni Settanta uscito nel dicembre del 2004 (4), così come in una serie di convegni tra Milano e Roma dedicati ai nuovi femminismi e alla storia del movimento lesbico (5). Infine, a cavallo tra i due ambiti, nel contesto italiano come in quello internazionale, si è fatto strada quello che potremmo chiamare un uso pubblico della storia del femminismo. In questo senso mi pare particolarmente significativa la connessione stabilita tra emancipazione delle donne e superiorità della cultura occidentale messa a tema in occasione del dibattito sull'intervento nella guerra in Afghanistan e più in generale nel post 11 settembre, così come nella discussione sull'Islam europeo e sulla legge francese sui simboli religiosi. Una tendenza analoga, che evidenzia il cortocircuito tra ricerca storica e dibattito politico, mi sembra abbia ispirato sulla scena nazionale la ricezione dell'intervista alla storica Anna Bravo sul rapporto tra violenza e dibattito sull'aborto negli anni Settanta, così come per l'uscita dei volumi "Le Italiane", promosso dal Ministero per le pari opportunità e distribuiti in edicola gratuitamente nel marzo-aprile 2004 (6).

In altre parole, pur tra segni contrastanti, si registra un "ritorno alla politica" a cui si accompagna un rinnovato interesse per la storia e la memoria dei movimenti delle donne che mette in evidenza nuove priorità e spostamenti di grande rilievo. Questo ritorno alla storia dei movimenti politici delle donne avviene in un contesto in cui i temi della sessualità e della soggettività, che avevano costituito l'elemento inedito del movimento delle donne,

costituiscono il terreno privilegiato di nuove forme di soggettività politica (movimento queer, gay, lesbico e transessuale). Contemporaneamente il nodo del rapporto tra genere, sessualità e politica assume implicazioni critiche chiamate in causa sia dal processo di globalizzazione sia dalle sfide raccolte dal femminismo transnazionale in occidente e fuori di esso (7).

Questa mutata gerarchia delle rilevanze ha sollecitato le più recenti elaborazioni del dibattito sul 'genere' che offrono oggi nuove chiavi di ri-lettura della storia dei movimenti delle donne e veicolano inedite domande ed interrogativi, come suggeriscono d'altronde i temi affrontati dagli interventi inclusi in questo volume. Questo complesso di questioni registra per un verso la nascita di storie altre che hanno in qualche modo delegittimato l'idea di una storia universale, bianca, europea e occidentale, e per un altro la sfida che le nuove configurazioni del rapporto tra storia e memoria presentano in un orizzonte fortemente globalizzato e mediatizzato.

Tra le molte chiavi di lettura suggerite dalla mobile frontiera tra storia di genere e storia politica mi concentrerò soprattutto su due aspetti evidenziano i mutamenti nei modi di concepire il rapporto tra spazio e tempo così come tra soggettività ed eventi nell'ambito della storia dei movimenti politici delle donne. Nella prima parte mi soffermerò su alcune piste di ricerca che interrogano la storia del femminismo degli anni Settanta a partire dall'intersezione tra genere, sessualità e differenze culturali. Nella seconda parte prendo in considerazione l'impatto sul lavoro storiografico degli eccezionali cambiamenti che hanno attraversato le dinamiche spaziali imponendo nuove geografie delle relazioni che governano il rapporto tra dimensione locale, nazionale e internazionale. Infine nell'ultima parte sottolineo alcune delle implicazioni di questi percorsi di ricerca nella ridefinizione stessa del campo di indagine della storia dei movimenti politici delle donne. Uno spazio affatto confortevole, stabile e familiare, ma piuttosto sottoposto a sollecitazioni che ne fanno uno spazio immaginativo e politicamente rilevante.

Movimenti di genere

Uno dei nodi storiografici posti dalla ricerca sul movimento delle donne degli anni Settanta è costituito dal rapporto tra soggettività individuale e collettiva. Il caso dell'autocoscienza ha posto con particolare evidenza la questione delle relazioni tra donne come luogo politico della presa di parola collettiva ed individuale. Il dato inedito e fondante di questa pratica politica risiedeva nella sovversione dei rapporti tra pubblico e privato attraverso cui un nuovo soggetto collettivo si autoriconosceva e contemporaneamente prendevano forma nuove modalità di differenziazione individuale. Per molti versi la stessa difficoltà, particolarmente evidente nel caso italiano, ad elaborare sintesi complessive sul movimento degli anni Sessanta e Settanta è stata messa in connessione ad un problema di traducibilità di tali pratiche all'interno del discorso storico (8).

Il tema della "differenza" ha assunto quindi una particolare rilevanza sia nella fase degli anni Settanta sia nel decennio successivo quando è stato coniugato prevalentemente in termini di "differenza sessuale". Mentre il rapporto dentro/fuori il movimento ha rivestito un ruolo importante soprattutto in termini di diverse opzioni politiche, raramente e in modo marginale il tema delle differenze nelle relazioni tra donne è stato articolato a partire dalle condizioni specifiche (generazione, classe, provenienza, identità sessuale) che segnavano posizionalità diverse all'interno del femminismo.

Il dibattito sul "gender" sviluppatosi tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta ha costituito almeno in parte un tentativo di risposta, e allo stesso tempo di superamento, di alcune delle contraddizioni aperte dalla questione della differenza sessuale. Nell'elaborazione avanzata dal famoso saggio di Joan Scott il genere si presenta come un luogo di frontiera, un'arena sociale e simbolica che pone al centro, invece di darle per scontate, le relazioni tra sesso e genere e tra corpi e culture (9). Paola Di Cori fin dal 1989, ha efficacemente sottolineato come l'elemento innovativo della riflessione sul "genere" consisteva nell'of-

fruire un quadro teorico e metodologico in grado di restituire storicità e complessità alla questione del binomio "donna/donne" (10). Una prospettiva che suggerisce un approccio alla storia dei movimenti politici delle donne che sposta l'attenzione in primo luogo sulla connessione tra specifiche costruzioni del genere e altre dimensioni dei processi di identificazione e di mobilitazione politica tra i quali la generazione, la sessualità, l'identità culturale. Mentre la prima costituisce un terreno consolidato per quanto controverso del dibattito italiano, vorrei brevemente richiamare l'attenzione sugli altri due aspetti.

Com'è stato recentemente suggerito (11), nello scenario contemporaneo mettere al centro il nesso genere-sesso-sessualità significa tra le altre cose riaprire la questione del rapporto tra femminismo e lesbismo. Un nesso che negli anni Settanta si è articolato attorno alla "pratica dell'amore tra donne", una definizione allora privilegiata a quella di omosessualità femminile e spesso anche a quella di lesbismo. Esso si configura oggi come un retaggio lesbico e femminista cruciale e allo stesso tempo costituisce uno degli ambiti meno esplorati in chiave storica (12). Attorno a questo tema confluivano e si intrecciavano due diversi livelli: da una parte il "lesbismo politico", inteso come rapporto privilegiato e referenziale tra donne all'interno dei piccoli gruppi, esso rifletteva uno dei numerosi sfondamenti tra pubblico e privato, tra teoria e prassi, tra parola e corpo, dall'altra all'interno di questo scenario si inserivano disposizioni e atteggiamenti legati alla corporeità, all'affettività tra le donne e all'amore lesbico *tout court* (13). Le ragioni per cui questo legame non è stato tematizzato ed elaborato a sufficienza hanno a che fare con la difficoltà a riconoscere e accettare le differenze tra donne, tra cui quella tra forme diverse di sessualità si presentava come una separazione assai rilevante e potenzialmente lacerante. Affrontare questo nodo in prospettiva storica significa recuperare il patrimonio di critica all'eterosessualità come terreno comune a diverse forme di soggettività. Non si tratta quindi solo di guardare agli intrecci e alle stratificazioni interne al movimento delle donne ma

di esplorare anche le connessioni tra culture e pratiche politiche diverse. Particolarmente rilevante appare in questa prospettiva il rapporto tra movimento delle donne e movimento omosessuale, nei primi anni Settanta, di cui rimangono tracce ad esempio nel rapporto tra il gruppo “Fuori!Donna” e il femminismo torinese, così come nell’elaborazione di un personaggio cruciale per la storia del movimento omosessuale come Mario Mieli. Una seconda fase in cui questa connessione assume particolare evidenza è inoltre rappresentata dalle reti e dai dibattiti che segnarono il passaggio dal lesbofemminismo al movimento politico lesbico autonomo. Un passaggio di cui andrebbero indagate le diverse articolazioni nei contesti locali. Bianca Pomeranzi in uno dei pochi contributi sul tema del separatismo lesbico, ha ad esempio sottolineato come nel movimento romano fin dalla seconda metà degli anni Settanta ci fossero specifici gruppi di presa di coscienza sul lesbismo (14), mentre per quanto riguarda la realtà torinese una particolare rilevanza assumono le reti internazionali, così come i contatti personali che portarono al convegno dell’Aprile del 1981 dell’ILIS (International Lesbian Information Service) alla Casa delle Donne. Una direzione di ricerca, in altri termini, in cui i passaggi tra dentro e fuori il movimento delle donne appaiono cruciali.

Un secondo ambito di ricerca ancora assente dall’agenda storiografica italiana è costituito dall’intreccio tra la questione del genere e quella dell’identità culturale, della razza e del colore nelle pratiche politiche. Un vuoto in aperto contrasto con la rilevanza di questo tema nei testi dei primi anni Settanta soprattutto sulla scorta delle traduzioni di documenti e materiali provenienti dal movimento statunitense. In questo contesto appare urgente il lavoro di mappatura delle scelte così come dei contesti che orientarono le traduzioni, la circolazione e la ricezione di questi materiali. Luisa Passerini ha ad esempio recentemente rilevato come nella traduzione de *Notes from the Third Year* venne esclusa la parte relativa al Black Feminism mentre altre pubblicazioni, ad esempio la rivista “Donne è bello” del gruppo milanese Anabasi privilegiarono il tema del conflitto tra donne e uomini

dentro lo stesso movimento dei diritti civili (15). Alla focalizzazione sul rapporto tra le origini del movimento delle donne e il movimento per i diritti civili, è seguito nel periodo successivo una sostanziale impermeabilità al conflitto che ha attraversato il femminismo americano all’inizio degli anni Ottanta e di cui il testo di bell hooks *Ain’t I a woman. Black Women and Feminism* [Io non sono una donna. Donne nere e femminismo; trad. dell’A.], costituisce un riferimento cruciale (16). All’inizio degli anni Ottanta furono infatti in particolare le africane-americane a porre il problema dei meccanismi di inclusione e di esclusione che soggiacevano implicitamente alla definizione delle donne come soggetto collettivo, sottolineando la non-innocenza della categoria “donna” (17). Accanto alla specificità della spaccatura per molti versi insanabile che ha preso forma all’interno del movimento statunitense tra femminismo bianco e femminismo nero, ha avuto scarso eco in Italia, come anche in altri contesti europei, la critica alla pretesa universalità del movimento delle donne che partendo dall’assunto che l’esperienza bianca fosse generalizzabile, ha modellato priorità e rivendicazioni che riflettevano esclusivamente le esigenze delle donne bianche delle classi agiate. Una critica che mentre denunciava la marginalizzazione delle posizioni delle donne di colore all’interno del movimento faceva del rifiuto del femminismo bianco di farsi carico di altri tipi di discriminazione insieme a quella di genere, una questione politica.

Le ragioni della mancata ricezione in Italia di questo dibattito sono molteplici, e possono essere in gran parte ricondotte all’assenza nel movimento italiano di un contesto in cui la questione delle relazioni interrazziali potesse trovare eco, così più in generale al mancato dibattito sull’esperienza coloniale italiana. Tuttavia tornare su questo silenzio appare oggi di particolare importanza soprattutto nella prospettiva di una critica all’invisibilità del corpo bianco nel contesto dell’elaborazione femminista. Un’importante direzione di ricerca connessa alla critica della gerarchie e dei rapporti di potere inscritti nella circolazione di categorie e riferimenti, e nella visibilità/invisibilità dell’eredità

coloniale è stata suggerita dal lavoro di Vincenza Perilli che ha messo a fuoco la genealogia del rapporto tra razzismo e sessismo nei testi del femminismo radicale italiano e francese dei primi anni Settanta (18). L'allusione implicita al tema del colonialismo appare sin da un testo cruciale come *Sputiamo su Hegel* di Carla Lonzi dove il riferimento alla razza viene evocato per sottolineare il carattere fondante e prioritario della differenza sessuale "L'uomo nero è uguale all'uomo bianco, la donna nera è uguale alla donna bianca" (19). La disseminazione dell'analogia tra sesso e razza nei testi della prima metà degli anni Settanta è sorprendente: dalla copertina de *La coscienza di sfruttata* del 1972 in cui compariva l'immagine di Angela Davis in manette al numero uno della rivista "Donne è bello" del gruppo Anabasi di Milano (1972) il cui titolo era ricalcato evidentemente sullo slogan *Black is beautiful*, alla comparazione tra donne e neri nei testi de "Il Cerchio spezzato" di Trento (20). Un'analogia che assume tuttavia connotazioni diverse che vanno dalla valenza strategica di contestazione di qualsiasi forma di naturalismo e determinismo allo slittamento verso una progressiva metaforizzazione delle similitudini tra identità sessuale e identità razziale che pone il dato biologico come fondante.

Spazi e contesti

Per lungo tempo la storia dei movimenti politici delle donne è stata caratterizzata da un'impostazione legata principalmente ai contesti nazionali di riferimento, in contraddizione con la rilevanza che ebbero, sia nei movimenti di fine Ottocento sia nel neofemminismo o perlomeno nella sua fase aurorale, le reti individuali e collettive internazionali. Un sintomo di questo "nazionalismo metodologico" secondo il quale lo stato nazione costituisce il quadro logico e naturale all'interno del quale prendono forma i movimenti sociali e politici è testimoniato dal fatto che una delle prime sintesi che affronta la storia dei movimenti delle donne in una prospettiva europea è piuttosto recente e si deve

peraltro ad una storica americana, Karen Offen, autrice del volume *European Feminisms 1700-1950: a Political History* (21).

Al contrario non solo la contestualizzazione del rapporto tra locale, nazionale e internazionale appare cruciale, ma nel dopoguerra i movimenti delle donne sembrano presentare una specifica dimensione transnazionale. Uno degli esempi paradigmatici della rilevanza di questa dimensione nelle genealogie del movimento delle donne degli anni Sessanta e Settanta è offerto dalle vicende che accompagnarono la diffusione e la ricezione di un testo chiave come *Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir. Uscito in Francia nel 1949, e nonostante lo scandalo sollevato, il libro non divenne immediatamente un elemento propulsore di dibattito e di mobilitazione politica. Come ha recentemente sottolineato Ingrid Galster a consacrare questo testo come "bibbia" del femminismo sarà essenzialmente la sua ricezione negli Stati Uniti. È infatti soprattutto negli anni Sessanta e Settanta che alcune delle principali protagoniste del femminismo statunitense – da Kate Millet a Ti-Grace Atkinson a Shulamith Firestone – dedicano in forme più o meno esplicite i loro primi esplosivi libri a Simone de Beauvoir (22). La ricostruzione suggerita da Ingrid Galster indica la rilevanza dei rapporti tra le due sponde dell'Atlantico almeno in tre fasi diverse: nella stesura del libro stesso in connessione con i viaggi negli Stati Uniti di Simone de Beauvoir, nell'influenza del femminismo americano sulla nascita del Mouvement de Libération des Femmes, e infine nell'impatto del cosiddetto "femminismo francese" nel dibattito statunitense degli anni Novanta (23). In una direzione analoga, si muove l'analisi suggerita recentemente da Luisa Passerini che ha messo in relazione la rilevanza della tematica del corpo nel femminismo radicale italiano con la traduzione e circolazione di testi, da una parte, e l'influenza e la ricaduta della partecipazione ad alcuni incontri internazionali, dall'altra. L'attenzione alle reti internazionali suggerisce una scansione che vede una prima fase (1969-71) legata all'emergere del corpo collettivo come soggetto di diritti separato da quello maschile in cui prevalgono le connessioni con il movimento statunitense, mentre successivamente l'impatto

del gruppo francese di *Psychanalyse et Politique* sarà cruciale per una reinterpretazione di questa tematica in una diversa configurazione che pone l'accento sulle connessioni tra corpo individuale e corpo collettivo, sui temi del conflitto e del potere, sugli elementi inconsci nelle relazioni tra donne (24).

Altre indicazioni sembrano confermare che nella storia del movimento delle donne degli anni Settanta le reti spaziali e geografiche seguono dinamiche non lineari che sovvertono le relazioni tra micro e macro e centro e periferia. È quanto suggerisce ad esempio Emma Baeri in un recente saggio sul "femminismo disarmista" siciliano che fa riferimento alla trama di rapporti intesutasi tra il Coordinamento per l'autodeterminazione della donna di Catania e il campo separato "La Ragnatela" di Comiso all'inizio degli anni Ottanta e porterà alla manifestazione internazionale dell'8 marzo del 1983 (25). Il nesso tra conflitto tra i sessi, violenza e guerra che quest'esperienza rese politicamente visibile ha infatti trovato allora scarsi echi non solo nel coevo movimento misto pacifista, ma anche nella rete nazionale del femminismo che stava attraversando un passaggio cruciale segnato a Roma dai convegni sul separatismo e a Milano dal famoso "Sottosopra verde" "Più donne che uomini" della Libreria delle donne. La ricostruzione proposta da Baeri mette invece in evidenza altre connessioni assai rilevanti, come ad esempio le reti internazionali che collegano direttamente Comiso con l'esperienza del campo separatista di Greenham Common in Gran Bretagna dal 1982, con il Women's Peace Encampment di Seneca Falls negli Stati Uniti nel 1983, e altre esperienze analoghe come Pine Gap in Australia e il Kerzetskamp in Olanda. Una fitta rete di connessioni che per un verso "porta sulla scena pacifista un corpo femminile ripensato attraverso l'autocoscienza" (26) e per un altro introduce nel dibattito femminista siciliano questioni, pratiche ed elaborazioni legate ai temi del rapporto tra separatismo lesbico e separatismo femminista, dell'intreccio tra identità sessuale, razza e classe, mediati dalle relazioni internazionali. Un percorso che conferma l'indicazione emersa già a proposito della fase aurorale dei primi

anni Settanta per cui nel femminismo italiano il rapporto tra locale e internazionale appare per certi versi più rilevante di quello nazionale/internazionale.

L'analisi delle diverse forme che assumono le relazioni transnazionali disegnano una geografia che mette in evidenza numerosi elementi di innovazione rispetto ad altri movimenti sociali del dopoguerra, ma anche di ripresa e di rielaborazione di tradizioni politiche precedenti sia nell'ambito dell'internazionalismo di matrice socialista o pacifista, sia di quello dei movimenti femministi di inizio secolo. Un importante contributo in questo senso è venuto a metà degli anni Novanta dalla ricerca in area anglosassone. La critica alla retorica della "international sisterhood" avanzata dal Black Feminism come da femministe di altre minoranze culturali, ha sollecitato un rinnovato interesse nei confronti dell'esperienza dei movimenti internazionali delle donne della fine dell'Ottocento e della prima metà del Novecento, animato da nuove domande e priorità. Il lavoro di Leila Rupp *Worlds of Women. The making of an International Women's Movement* uscito nel 1997 (27), coniuga due dimensioni di particolare rilevanza in questo contesto. La ricerca si concentra sulla storia di tre organizzazioni internazionali di donne – the International Council of Women fondata nel 1888, the International Alliance of Women fondata nel 1904 e the Women's International League of Peace and Freedom, fondata nel Congresso internazionale dell'Aia del 1915 – mettendo in evidenza come il filone internazionale dei movimenti delle donne non si interruppe con la Prima Guerra Mondiale né con l'ottenimento del diritto di voto, avvenuto peraltro in un numero limitato di paesi occidentali. Al contrario Leila Rupp insisteva sulla centralità del periodo tra le due guerre, dove accanto al filone suffragista emergono altre tematiche come quelle della giustizia sociale e della pace.

Accanto a questo elemento di ricostruzione storica, il lavoro di Leila Rupp suggeriva inoltre una critica degli elementi di eurocentrismo impliciti nei significati attribuiti alla dimensione "internazionale" di questi movimenti, che spesso includeva reti e con-

testi che raramente andavano al di là dell'Europa e degli Stati Uniti (28). La stessa scelta di Ginevra come "capitale del mondo" coniugava elementi di eurocentrismo con l'ingenuità della convinzione che in Europa dopo il primo conflitto mondiale il nazionalismo sarebbe tramontato. Un'idea non solo destinata ad essere tragicamente contraddetta nel decennio successivo ma che era un "lusso" riservato alle donne occidentali che appartenevano a nazioni la cui esistenza non era mai stata messa in discussione, ma non a quelle di territori e gruppi sottoposti ad esempio al dominio coloniale. Una critica che richiama uno dei riferimenti principali del nesso tra femminismo e internazionalismo costituito dalla famosa citazione dalle "Tre Ghinee" di Virginia Woolf: "Come donna non ho patria, come donna la mia patria è il mondo intero". La valenza politica di questa affermazione nel contesto dell'Europa del 1938 non impedisce di rilevare come la scelta di non avere un legame nazionale fosse un'opzione disponibile solo alle donne del mondo occidentale.

La critica alle gerarchie e ai rapporti di potere che hanno segnato le relazioni tra femministe occidentali e quelle di altre aree del mondo è stata al centro del numero monografico di "Gender and History" dedicato a *Feminism and Internationalism* (29) che allargava la ricerca sul periodo tra le due guerre a contesti non europei. Con l'obiettivo esplicito di scrivere la storia dei movimenti internazionali delle donne guardando a questo oggetto fuori dai "centri" tradizionali della storiografia, il volume include numerosi contributi dedicati al Sud America e all'Asia. Portando l'attenzione ad esempio sulle organizzazioni PanPacifiche degli anni Venti e Trenta Angela Woollacott metteva in evidenza l'ambivalente posizione in cui si trovavano le attiviste australiane, che per un verso esercitavano la loro egemonia in quanto 'bianche' e europee in modo analogo a quello di altre donne occidentali, e per un altro si posizionavano come "colonizzate" nei confronti della metropoli imperiale (30).

Questi lavori richiamano l'attenzione non solo sulla coppia nazionale/internazionale, ma anche sulle complesse relazioni dei

movimenti delle donne con processi e fasi diverse di "globalizzazione" e di nazionalismo. In questa luce si situano ad esempio le ricerche che hanno iniziato a sondare altri tipi di dislocazioni territoriali ed in particolare quelle tra metropoli e colonie. L'intreccio tra orientalismo, femminismo e imperialismo è stato ad esempio esplorato da Antoinette Burton per quanto riguarda il contesto britannico (31). In Italia questo filone di ricerca rimane per il momento inesplorato nonostante il lavoro isolato di Franca Pieroni Bortolotti sull'Associazione internazionale delle donne uscito con il titolo *La donna, la pace, l'Europa* nel 1985, mentre tra le righe dei suoi lavori sull'associazionismo femminile italiano si trovano importanti indicazioni e tracce di grandissimo interesse e rilevanza, tra le quali basta ricordare la campagna femminista contro la guerra d'Africa del 1896 che segnò uno dei momenti di più dinamica attività delle Leghe femminili (32).

Infine, un ulteriore elemento di discontinuità sia rispetto all'internazionalismo del periodo tra le due guerre sia rispetto ai processi transnazionali che hanno segnato i movimenti degli anni Sessanta e Settanta, è costituito dal periodo più recente, penso in particolare all'impatto delle conferenze internazionali delle Nazioni Unite a partire dalla Conferenza delle donne di Nairobi del 1985, e un decennio dopo quella di Pechino (33), ma anche alle domande e agli interrogativi sollevati dall'eredità delle pratiche e del patrimonio del neofemminismo sui più recenti movimenti *new global*.

Dunque la dimensione internazionale si articola lungo configurazioni geografiche diverse che comprendono oltre a quella continentale europea, quella transatlantica, quella tra due o più contesti nazionali, e quella tra centro e periferia. Un'osservazione particolarmente importante oggi quando la dimensione "transculturale" nei processi di identificazione e mobilitazione politica assume particolare rilevanza in un orizzonte di crescente mobilità sia dentro i confini dell'Europa sia dall'esterno. Appare urgente in questa prospettiva non solo la critica all'eredità coloniale che ha segnato il rapporto tra i movimenti delle donne in Europa e altre

aree del mondo, ma anche il rapporto tra centro e periferia così come si è configurato dentro i confini stessi del continente.

Genere e politica: periodizzazioni

Guardare alla storia dei movimenti delle donne attraverso il prisma del genere implica non solo riconoscere la pluralità di soggettività politiche ma anche la stratificazione di collocazioni dei vari femminismi in scenari storici e geografici diversi. Le ipotesi di ricerca richiamate nelle pagine precedenti invitano tuttavia ad una riflessione non solo sul lavoro di ricostruzione storica e di ricerca che appare urgente e immenso, ma anche sulle categorie e sulle procedure metodologiche adottate. Lo stesso rapporto tra genere e politica si presenta alla luce di questo scenario come un'area di frontiera che sollecita uno sforzo di immaginazione e di innovazione che si muova nella direzione di una storia multi-centrica. Questa prospettiva richiede un atteggiamento critico che si rivolge almeno in due direzioni. Una volta verso una critica culturale delle inclusioni e delle esclusioni inscritte nelle categorie stesse del dibattito storiografico. In questo contesto questa operazione si traduce anche in una critica alla politica come ripresa in parte di un'eredità del femminismo degli anni Settanta e dall'altra di uno sviluppo di quanto in esso è stato marginale o solo parzialmente messo a tema. Una seconda direzione si rivolge invece all'importanza degli elementi relazionali della storia dei movimenti delle donne, intesi sia come rapporto tra diversi femminismi sia come rapporto tra interno ed esterno.

Quest'ultimo aspetto coinvolge fin dalle origini la controversa vicenda che ha accompagnato l'apparire e la diffusione del termine "femminismo". Per lungo tempo la paternità di questo termine è stata attribuita a Charles Fourier facendola risalire agli anni Trenta dell'Ottocento. Un'ipotesi smentita da numerose ricerche che hanno mostrato come non esistano tracce di questo termine che possano essere identificate prima degli anni Settanta

dell'Ottocento. Karen Offen, in particolare, ha evidenziato che le sue origini vanno cercate in un doppio ambito: nel contesto della letteratura medica francese dove il termine si riferisce ad un indebolimento o femminilizzazione del corpo maschile malato, e in quello del suffragismo francese. È stata infatti Hubertine Auclert ad introdurre per la prima volta il termine nella sua rivista "La Citoyenne" per criticare la predominanza e la dominazione maschile e farsi portavoce dei diritti e dell'emancipazione delle donne promessi dalla Rivoluzione Francese. Nel primo decennio del XX secolo il termine fa la sua apparizione in inglese, prima in Gran Bretagna e, successivamente, nel 1910, negli Stati Uniti, e successivamente anche fuori dall'Europa. Già all'inizio degli anni Venti, ad esempio era utilizzato in Egitto, dove circolava in lingua francese e in arabo come "nisa'iyya" (34).

Una doppia origine, tanto più significativa in quanto mette al centro il legame tra sfera politica e trasgressione delle frontiere dell'identità sessuale. Nuove contraddizioni hanno in seguito segnato la sua appropriazione così come il rifiuto da parte di soggetti e movimenti politici diversi. L'associazione con l'emancipazionismo è stato uno motivi per cui all'inizio degli anni Settanta del Novecento alcune componenti dei movimenti delle donne rifiutarono di autodefinirsi "femministe". Allo stesso modo in anni più recenti il termine è stato oggetto di contestazione da parte dei movimenti delle donne fuori dall'Occidente (35).

In questa prospettiva la frequente e diffusa metafora delle due *waves* del femminismo con cui è stato caratterizzato il rapporto tra suffragismo e neofemminismo si presenta per molti aspetti inadeguata. Una periodizzazione largamente insufficiente a rendere conto delle sfide che i movimenti delle donne hanno portato alle forme egemoniche di politica sia dentro sia fuori l'Occidente. D'altro canto, come abbiamo visto, lo spostamento dai contesti nazionali alle reti internazionali indica nel periodo tra le due guerre una fase di grande rilevanza, per molto tempo non riconosciuta. La possibilità di affrontare sul piano storico il nesso tra identità individuale e identità collettiva delle donne in

quanto corpo politico implica, dunque, la necessità di situare i movimenti politici delle donne non solo nel contesto politico dentro cui sono nati ma in anche in un tempo più lungo che è quello della cittadinanza moderna. Un passaggio che permette di riconoscere nella geografia dei movimenti delle donne le tracce sia di una critica dall'interno dell'idea moderna di cittadinanza politica com'è andata configurandosi in Europa dalla rivoluzione francese ai giorni nostri, sia di una genealogia della modernità politica segnata dalle relazioni dentro e fuori l'Europa.

In alternativa all'immagine della prima e seconda *wave* del femminismo Karen Offen ha proposto una serie di metafore geologiche, peraltro già riprese dall'immagine dell'andamento carsico della memoria politica, che fanno riferimento piuttosto all'idea di eruzioni, flussi, fenditure, attraverso cui guardare alla storia dei movimenti delle donne come ad una forma minacciosa e mobile di critica politica che preme ripetutamente contro diversi punti negli strati sedimentati della crosta patriarcale (36). In questa prospettiva, il compito delle storiche, come quelle di ogni buon geologo, sarebbe quello di mappare e misurare il terreno localizzando le fenditure, analizzando i contesti in cui si aprono, calcolando e misurando la pressione, l'ampiezza e l'importanza dei flussi e delle eruzioni e la loro dislocazione anche dove finora non sono stati visti e riconosciuti.

NOTE

(*) Liliana Ellena è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Storia dell'Università degli Studi di Torino e presso la Facoltà di Lettere e Filosofia di questa stessa Università docente a contratto di storia culturale.

(1) Cfr. Teresa Bertilotti e Anna Scattigno, *Introduzione*, in Teresa Bertilotti e Anna Scattigno (cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, Roma, Viella 2005, p. VII.

(2) Paola Di Cori, *Silenzio a più voci*, in "Zapruder", n. 5, dic. 2004, p. 105.

(3) Penso in particolare ai contributi in questo dibattito di giovani donne legate all'esperienza milanese dello "Sconvegno", a quella bolognese di "SexyShock" o del gruppo romano di "A/matrix".

(4) Gli atti della Scuola Estiva della Società delle Storiche sono stati pubblicati nel volume a cura di Teresa Bertilotti e Anna Scattigno, *Il femminismo degli anni Settanta*, cit., si veda inoltre il monografico *Anni Settanta*, "Genesis", III, n. 1, 2004.

(5) Penso in particolare al convegno "Nuovi Femminismi. Nuove ricerche" svoltosi alla Casa internazionale delle donne di Roma il 15 marzo 2005 i cui contributi sono stati recentemente pubblicati in Teresa Bertilotti, Cristina Galasso, Alessandra Gissi e Francesca Lagorio (a cura di), *Altri femminismi. Corpi culture lavoro*, Roma, Manifestolibri, 2006, e al convegno promosso da Arcilesbica "Biografia di un movimento: 30 anni di lesbismo politico a Milano" svoltosi il 18 maggio 2006 a Milano.

(6) L'intervista ad Anna Bravo si riferiva all'articolo "Noi e la violenza. Trent'anni per pensarci", in "Genesis", III, n. 1, 2004, pp. 17-56, ed è apparsa il 2 febbraio 2005 sulle pagine del quotidiano "La Repubblica" a cura di Simonetta Fiori. Sul dibattito sollevato si vedano gli interventi di Anna Rossi Doria, Adriana Seroni, Luciana Castellina pubblicati nei giorni successivi sullo stesso quotidiano.

(7) Cfr. Rey Chow, *Sessualità e migrazione delle donne*, in Lidia Curti (a cura di), *La nuova Shabrazad. Donne e multiculturalismo*, Liguori Editore, Napoli, 2004, pp. 23-39.

(8) Cfr. Paola Di Cori, *Culture del femminismo. Il caso della storia delle donne*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, Vol. III. Tomo 2, Torino, Einaudi, 1997, pp. 803-861.

(9) Cfr. Joan Scott, *Il "genere": un'utile categoria di analisi storica*, in "Rivista di storia contemporanea", n. 4, 1987.

(10) Cfr. Paola Di Cori, *Disforie dell'identità*, in "Problemi del socialismo", n. 3, 1989.

(11) L'osservazione è stata avanzata da Laura Schettini ed è citata in Teresa Bertilotti, Cristina Galasso, Alessandra Gissi, Francesca Lagorio, *Introduzione* in *Altri femminismi. Corpi culture lavoro*, cit., p. 8.

(12) Cfr. Bianca Maria Pomeranzi, *Pratiche politiche tra donne. Il separatismo lesbico*, in Anna Maria Crispino (a cura di), *Esperienza storica*

femminile nell'età contemporanea, Parte II, Roma, UDI, Circolo La Goccia, 1989, pp. 139-144 e Id., *Differenza lesbica e lesbofemminismo*, in "Memoria", n. 13, 1985, pp. 72-77.

(13) Questo legame è stato tematizzato sul piano della memoria autobiografica da Maria Schiavo in *Movimento a più voci. Il femminismo degli anni Settanta attraverso il racconto di una protagonista*, Milano, Fondazione Badaracco - Franco Angeli, 2002.

(14) Cfr. Bianca Maria Pomeranzi, *Pratiche politiche tra donne. Il separatismo lesbico*, cit.

(15) Cfr. Luisa Passerini, *Corpi e corpo collettivo. Rapporti internazionali del primo femminismo radicale italiano*, in Teresa Bertilotti e Anna Scattino (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, cit., p. 192-3.

(16) bell hooks, *Ain't I a woman. Black Women and Feminism*, London, Pluto Press, 1982.

(17) Per una sintesi del dibattito dentro il femminismo statunitense si veda Marie-Hélène Laforest, *Tra razza e genere: un percorso del femminismo americano*, in Alice Bellagamba, Paola Di Cori e Marco Pustianaz (a cura di), *Generi di traverso*, Vercelli, Edizioni Mercurio, 2000, pp. 151-167.

(18) Cfr. Vincenza Perilli, *La « différence sexuelle » et les autres*, in « L'Homme et la société », n° 158, 2005/4.

(19) Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Milano, Rivolta Femminile, 1974, p. 21.

(20) Cfr. Vincenza Perilli, *La « différence sexuelle » et les autres*, cit.

(21) Karen Offen, *European Feminisms 1700-1950 : a Political History*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

(22) Cfr. Ingrid Galster, *Le chemin du féminisme entre France et les Etats Unis (1947-2000)* in Nicole Racine e Michel Trebitsch (a cura di), *Intellectuelles. Du genre en histoire des intellectuels*, Bruxelles, Editions Complexe, 2004, pp. 245-257.

(23) Ibidem.

(24) Cfr. Luisa Passerini, *Corpi e corpo collettivo. Rapporti internazionali del primo femminismo radicale italiano*, cit.

(25) Cfr. Emma Baeri, *Violenza, conflitto, disarmo: pratiche e riletture femministe*, in Teresa Bertilotti e Anna Scattino (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, cit., pp. 119-168.

(26) Ivi, p. 138.

(27) Leila Rupp, *Worlds of Women. The Making of an International Women's Movement*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

(28) Per un'analisi più recente delle forme di orientalismo che attraversano i rapporti tra donne europee e donne dell'area mediorientale nell'Associazione Internazionale delle donne si veda Charlotte Weber, *Unveiling Scheherazade: Feminist Orientalism in the International Alliance of Women, 1911-1950*, in "Feminsit Studies", vol. 27, n. 1, 2001, pp. 125-157.

(29) Cfr. "Feminism and Internationalism", numero monografico a cura di Mrinalini Sinha, Donna Guy e Angela Woollacott, "Gender and History", vol. 10, n. 3, novembre 1998.

(30) Cfr. Angela Woollacott, *Inventing Commonwealth and Pan-Pacific Feminisms: Australian Women's Internationalist Activism in the 1920s-30s*, ivi, pp. 425-448.

(31) Cfr. Antoinette Burton, *Burens of History: British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865-1915*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1994.

(32) Cfr. Franca Pieroni Bortolotti, *La donna, la pace, l'Europa*, Milano, Franco Angeli 1985, per i riferimenti alla campagne contro la guerra d'Africa si veda Id., *Socialismo e questione femminile in Italia 1892-1922*, Mazzotta, Milano 1974, p. 51-52.

(33) Su questi temi si veda il volume a cura della Società Italiana delle storiche e di Stefania Bartoloni, *A volto scoperto. Donne e diritti umani*, Roma, Manifestolibri, 2002, ed in particolare il saggio introduttivo di Stefania Bartoloni *Politiche e genere nelle Nazioni Unite*.

(34) Cfr. Karen Offen, *European Feminisms 1700-1950*, cit., pp. 19-21.

(35) Un dibattito particolarmente rilevante nel contesto del rapporto tra femminismo e islamismo. A questo proposito si veda Ruba Salih, *Femminismo e Islamismo. Pratiche politiche e processi di identificazione in epoca post-coloniale*, in Teresa Bertilotti, Cristina Galasso, Alessandra Gissi e Francesca Lagorio (a cura di), *Altri femminismi. Corpi culture lavoro*, cit., pp. 101-120.

(36) Karen Offen, *European Feminisms 1700-1950*, cit., pp. 25-26.

Un passo verso l'“esterno”. Culture politiche, femminismo e referendum sul divorzio.

*Elena Petricola**

Quale può essere il legame tra la questione del divorzio e la sua sanzione attraverso il referendum con il femminismo degli anni Settanta?

Domanda e tentativo di risposta nascono da precedenti lavori di ricerca (1) nei quali si è posto l'interrogativo sul modo in cui avessero dialogato tra loro l'esperienza delle donne, e la sua a tratti irriducibile specificità, e la temperie politica e sociale che nel corso degli anni Settanta ha caratterizzato il panorama italiano, a fronte di un silenzio storiografico che mostra quanto questo intreccio sia ancora lungi dall'essere indagato. (2)

Si voleva, così, contribuire a storicizzare il percorso del femminismo in Italia a partire da un lavoro di ricerca e allo stesso tempo a gettare una luce diversa su questioni altrimenti monopolio della sola storia politica. In generale, dunque, si è voluto approfondire in quale modo alcuni aspetti della politica delle donne si confrontassero con l'agenda istituzionale, e come in particolare alcuni eventi abbiano influito o meno sul movimento delle donne, trasformandolo anche rispetto al suo rapporto con la dimensione pubblica e con quella privata. (3)

Il referendum sul divorzio si può considerare per molti versi una sorta di spartiacque, uno strumento agevole per poter delineare un “prima” e un “dopo” all'interno del processo di modernizzazione in Italia. Gli italiani venivano chiamati per la prima volta a utilizzare lo strumento referendario per decidere se mantenere o meno in vigore una legge approvata in Parlamento il 1° dicembre del 1970, intorno alla quale lo scontro politico aveva

avuto, a tratti con un andamento carsico, un profilo intenso e aspro. (4)

Il tema del divorzio si mostrava per molti aspetti centrale non solo per la temperie sociale e politica che si era andata creando a partire dalla fine degli Sessanta, ma anche perché essa attirava l'attenzione dell'opinione pubblica e del ceto politico su quanto modernità e secolarizzazione fossero andate di pari passo. Se la questione principale risiedeva nella liceità di introdurre in Italia, un paese definito a maggioranza cattolica, lo scioglimento del matrimonio, il dibattito culturale e lo scontro politico si estendevano a numerose questioni che si possono definire collaterali: i rapporti tra Stato e Chiesa, il profilo culturale dell'Italia dei partiti e i vincoli di questi ultimi sul piano internazionale, l'immagine dell'Italia e degli italiani, oltre che delle italiane, rappresentati come in maggioranza cattolici.

Per queste ragioni il confronto referendario si prospettava carico di aspettative, incertezze e timori: il voto del 12 e del 13 maggio 1974, ma in generale la chiamata al referendum, avrebbe potuto rappresentare una sorta di test sull'identità della nazione, sancendo definitivamente in quale direzione si muovesse il paese, con il rischio di riaccendere il conflitto, sopito nel dopoguerra, tra laici e cattolici. (5)

Tra gli elementi che avevano spostato almeno in parte gli equilibri della società italiana negli anni Settanta vi era stata la progressiva e sempre più visibile mobilitazione politica delle donne. I prodromi del femminismo italiano, interpretati da gruppi come Rivolta femminile, il Cerchio spezzato, Anabasi, Lotta femminista, che avevano posto la questione di una politicizzazione svolta con linguaggi e pratiche che spostavano l'asse della riflessione teorica dal concetto di parità a quelli più conflittuali e radicali di liberazione e differenza, avevano imposto in maniera nuova e dirompente uno sguardo delle donne su se stesse e una forte critica al rapporto tra pubblico e privato. (6)

Inizialmente questa novità viene interpretata in maniera a tratti ironica dalla stampa, che spesso si sofferma sugli aspetti di costume che caratterizzano le modalità espressive di questi grup-

pi e delle donne che ne fanno parte, sottolineando la distanza del femminismo dalle pratiche della politica tradizionale: il conflitto espresso apertamente, l'aggressione verbale, il separatismo praticato e rivendicato, un atteggiamento relazionale anticonformista divengono aspetti caratterizzanti della narrazione intorno a questo fenomeno politico e sociale.

Ciononostante, l'iniziale sorpresa nei confronti di questo esordio si trasformerà in seguito nella consapevolezza della novità di cui le diverse articolazioni del femminismo si facevano portatrici. La capacità di essere pervasivo e di toccare realtà politiche differenti, ma anche di farsi contaminare a sua volta, porta almeno una parte del movimento delle donne a cercare una mediazione tra i diversi linguaggi e obiettivi della politica, tanto che intorno alla metà del decennio Settanta non mancheranno momenti di confronto tra le donne dei partiti ed esponenti del movimento, così come alcune sue espressioni e una più generale attenzione ai temi del femminismo entreranno nei programmi delle forze politiche. (7)

Tornando al movimento, i conflitti iniziali tra gruppi e collettivi sono spesso legati alle modalità con le quali si decide di portare avanti la lotta politica. Prima ancora del divorzio che, come vedremo, rientra nello scontro politico pubblico e non solo più in quello parlamentare sostanzialmente soltanto a ridosso del referendum, sono altre le questioni oggetto di rivendicazione.

Ne è un esempio il tema della liberalizzazione dell'aborto. Intorno a questa battaglia le differenze vengono subito messe in evidenza dal rifiuto di alcuni gruppi a sostenere in maniera attiva la rivendicazione di questo singolo obiettivo, insistendo invece sulla necessità di spezzare quelle dinamiche che portano alla necessità di una interruzione di gravidanza, *in primis* il modo in cui sono strutturati i rapporti tra uomini e donne.

La questione dell'aborto, inizialmente oggetto di dibattito e scontro tra pochi gruppi organizzati del femminismo, come il Movimento di liberazione della donna (MLD), lo stesso Rivolta femminile e altri, in seguito diventerà un tema accomunante per realtà diverse del femminismo. (8) A partire dal 1971, quando il

MLD fa una proposta di legge e inizia la pratica dell'autodenuncia per procurato aborto, introducendo in Italia l'uso della disobbedienza civile già adottata in altri paesi europei come Francia e Germania, la proposta di concentrarsi sulla sola interruzione di gravidanza viene tacciata di essere un approccio limitato al più ampio dibattito su corpo, sessualità e maternità svolto fra donne e per le donne.

In seguito però, a fronte di un ampliamento del movimento femminista, la questione assumerà toni più sfumati e diventerà a tutti gli effetti parte dell'agenda politica di una parte del femminismo in Italia. Tra altri eventi, la mobilitazione a favore di Gigliola Pierobon nel giugno del 1973, e la diffusione dell'autodenuncia di massa, danno la dimensione non solo del modo in cui le donne mutano il proprio linguaggio, ma anche dell'ampliamento di un comune sentire tra donne.

Per quanto concerne la questione del divorzio, va subito chiarito che essa non rappresentava di per sé un *issue* specifico degli obiettivi politici del femminismo italiano. L'argomento si poteva inserire piuttosto in un più ampio approccio critico al tema della famiglia, per il quale le donne del movimento con un'ottica femminista decostruivano i ruoli e il significato dei rapporti familiari.

Un tale approccio vedeva un lungo percorso di maturazione sia in Italia che sul piano internazionale. Nel primo caso numerose riflessioni vi erano già state a partire dai primi anni Sessanta, quando gli effetti del miracolo economico avevano sottoposto a evidenti sollecitazioni il modello familiare: nel corso del 1961 la giornalista Gabriella Parca sulle colonne de "L'Espresso" fotografava un'Italia divisa in tre, meridione, centro e nord, nella quale l'ingresso prepotente della società dei consumi aveva influito in maniere differenti, per certi aspetti consolidando o comunque sancendo le differenze tra le diverse aree del paese. Così in Sicilia continuava a persistere il codice d'onore, ancora efficacemente avallato da alcune norme del codice penale, come quello che prescriveva sanzioni solo per l'adulterio femminile, o che puniva l'omicidio per motivi d'onore in maniera più blanda rispetto alle pene normalmente previste per reati di pari gravità,

mentre in Toscana si guardava in maniera più liberale sia ai rapporti tra i giovani che al passaggio dal fidanzamento al matrimonio. (9)

Proprio su quest'ultimo argomento, tra le novità maggiori emerse dal processo di modernizzazione, vi era la diffusa percezione che alcuni modelli culturali e pratiche sociali, nel pubblico e nel privato, venissero investiti da una visione critica che si andava allargando, coinvolgendo donne di estrazione e di posizione sociale diversa, con l'impressione che un numero sempre più crescente di donne cominciasse a guardare alla propria vita senza individuare nel solo matrimonio l'unico momento di realizzazione per se stesse. (10) Lo rilevavano diverse giornaliste, come la stessa Parca, Miriam Mafai, Anna Garofalo e altre che con inchieste e pubblicazioni fin dalla metà degli anni Cinquanta cercavano di scoprire in quale maniera si stesse trasformando l'identità delle donne italiane sia in tema di costume sia in quello più ampio di cittadinanza. (11)

Realizzazione personale, sessualità, rapporti familiari e tra i coniugi emergevano come elementi problematici presenti nel mondo femminile, oggetto di lettere della "piccola posta" di numerose riviste, e che mettevano in luce come il modello familiare basato sul matrimonio ponesse numerosi problemi. Iniziava ad affacciarsi, dopo un periodo di relativa quiescenza, il concetto di "crisi della famiglia", e da più parti si cominciava a parlare di divorzio, ora come elemento di civiltà giuridica e di ordine sociale, ora come semplice necessità all'interno di un ordinamento sociale che si andava configurando in maniera sempre più complessa e che riversava sulla struttura familiare sollecitazione che non sempre quest'ultima riusciva ad assorbire.

Rispetto alla questione, le differenti culture politiche presentavano posizioni diverse. Quella social-comunista, per quanto legata all'idea del libero amore come incontro tra le parti unicamente dettato dalle volontà individuali e leggendo nella famiglia una costruzione borghese delle relazioni, nel corso del dopoguerra aveva abbondantemente lavorato per mediare con la cultura cattolica decisamente maggioritaria nel paese. Da parte dei

comunisti vi era stata soprattutto una particolare accuratezza nel costruire una morale familiare in sintonia con questo retroterra culturale. (12)

Per quanto vi fosse la consapevolezza, da parte dei dirigenti dei due maggiori partiti della sinistra, della necessità di una riforma del diritto in questo senso e di una maturità piuttosto diffusa sull'argomento, perlomeno nelle zone urbane, la tendenza di entrambe le forze politiche fu quella di temporeggiare fino a tutta la prima metà degli anni Sessanta. (13)

In maniera diversa, tra le forze laiche minori, il partito radicale si mostrò invece orientato a puntare sulla carta dei diritti individuali e dell'istituzione del divorzio in Italia come elemento di modernizzazione e di parità con i paesi europei più avanzati, sia per una questione teorica, e cioè per la volontà di affermare la preminenza del ruolo dello Stato e per una interpretazione laica del diritto in opposizione a qualsiasi atteggiamento confessionale, sia la condizione di imperfetta cittadinanza che si veniva a creare con il diritto matrimoniale allora vigente. (14)

Infine, nel mondo cattolico la questione della famiglia rimaneva ancorata ad una interpretazione strettamente sacramentale, in parte sollecitata nella prima metà degli anni Sessanta dal Concilio Vaticano II, ma di fatto confermata con il pontificato di Paolo VI e con i numerosi interventi successivi del papa sulla questione del divorzio durante il dibattito parlamentare. (15) Ma il Concilio non rimase senza conseguenze, tanto che in seguito numerosi gruppi del dissenso cattolico assunsero posizioni estremamente discordanti da quelle prese dal Vaticano, ponendosi anche a favore del "no" in occasione del referendum. (16)

Con l'avvento del centro-sinistra e la possibilità di inaugurare una stagione di riforme che rendesse il paese più armonioso nello sviluppo impetuoso che lo stava caratterizzando, si venne a creare per alcuni aspetti una congiuntura favorevole ai partiti laici. In precedenza, infatti, la questione del divorzio, per quanto dibattuta numerose volte in parlamento già tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento (17), era tornata nell'agenda politica in età repubblicana nel 1954 con una proposta del

deputato socialista Renato Sansone (18). Si era negli anni immediatamente successivi al centrismo, durante i quali i partiti laici non avevano nessuna possibilità in parlamento di far valere posizioni di forza tali da permettere proposte all'avanguardia sul tema. Il fatto che il dibattito sul divorzio si sviluppasse a partire da una forte pregiudiziale che affondava le proprie radici in un assoluto divieto da parte della Chiesa circa la dissolubilità del matrimonio, un dettato di cui le strutture politiche e associazioniste cattoliche si facevano promotrici a tutti i livelli, rendeva la soluzione del divorzio decisamente impraticabile.

La situazione cambia con l'avvento del centro-sinistra, quando il deputato socialista Loris Fortuna avanza la proposta di introduzione dello scioglimento del matrimonio nell'ottobre del 1965, in breve supportata da un piccolo movimento divorzista promosso dagli ambienti radicali. (19)

Nel quinquennio seguente, durante il quale si discute in parlamento sull'opportunità dell'introduzione del divorzio, la questione viene affrontata e arginata con numerosi strumenti, tra i quali una proposta di riforma del diritto di famiglia, a partire da quella fatta dal deputato del PLI Oronzo Reale nel 1965, l'introduzione del referendum abrogativo e la proposta di riforma, e addirittura di abolizione, del Concordato. Questi tre elementi del dibattito "allargato" sulla questione giuridica e politica del diritto familiare, matrimoniale e dei rapporti tra Stato e Chiesa rappresentarono molta parte dello scontro tra forze politiche.

In questo contesto le diverse culture politiche e le organizzazioni femminili collaterali ai partiti elaboravano le proprie strategie per osteggiare o favorire la riforma all'interno di un pacchetto di proposte che prevedesse un discorso più ampio sul diritto familiare. (20)

Nel corso degli anni Sessanta la questione della famiglia era ampiamente all'ordine del giorno e numerose pubblicazioni, soprattutto settimanali, ne avevano fatto un argomento sul quale svolgere lunghe inchieste di carattere nazionale e internazionale. Oltre alle forze politiche, chiamate in causa nel periodo delle riforme, il diritto familiare impegnava dunque diversi settori della

società per una riflessione sulle prospettive praticabili in Italia.

Infatti i modelli di altri paesi erano di stimolo, ma spesso venivano rappresentati come condizioni estreme che spostavano l'asse dei rapporti familiari verso atteggiamenti che non sembravano plausibili in un paese come l'Italia: le convivenze *more uxorio* praticate dai giovani nord europei e la condizione di maggior emancipazione delle donne venivano poi confrontati con la riuscita e i fallimenti dei matrimoni, il tasso di divorzialità in un paese come gli Stati Uniti, i problemi che poneva la monogenitorialità dei divorziati.

Inoltre non si può non accennare, per quanto brevemente, al fatto che alla fine degli anni Sessanta anche in Italia, sulla scorta della mobilitazione studentesca, venivano fatte le prime esperienze di convivenza e di vita in comune, alla ricerca di forme alternative di relazioni familiari.

Nello stesso periodo la crescita in Italia dei gruppi femministi era dettata dall'esigenza di fare politica in maniera più personale ed eliminando la tradizionale separazione tra pubblico e privato. Per quanto questi gruppi fossero nati autonomamente o solo parzialmente beneficiando delle esperienze già fatte oltre oceano, su di essi ebbe grande influenza una parte della letteratura femminista statunitense. Non solo perché essa andava a toccare con chiarezza alcuni dei temi che in Italia si cercava di dibattere, spesso in maniera ancora embrionale e molto condizionata dai vincoli culturali che persistevano nel paese, ma anche perché poneva questioni e risposte già in parte posizionate sul piano teorico. (21)

La liberazione dunque non poteva che partire dalla rottura di quel modello, affrontando in maniera teorica e nelle pratiche relazionali le alternative. Indubbiamente questa prospettiva innescava un atteggiamento di rottura nei confronti delle tradizioni politiche precedenti: a differenza dei grandi partiti di massa, che avevano messo al centro la famiglia e le sue trasformazioni, il movimento delle donne, per quanto con diverse articolazioni e sfumature, cercava soluzioni che proiettavano nella politica un fortissimo portato "esistenziale" e che nel privato cercavano di

spostare gli equilibri dei rapporti di coppia e più generalmente di quelli familiari, non passando più soltanto attraverso una riflessione su cittadinanza o diritti, che erano stati propri della tradizione emancipazionista. (22)

In occasione del referendum alcuni ambienti femministi, pur non individuando nella questione del divorzio un ambito nel quale impegnarsi nello specifico, assumono un atteggiamento nei confronti della questione in sintonia con un avvicinamento a un più ampio approccio alla sfera pubblica e alla pubblicità e comunicazione dei propri obiettivi politici. (23)

Le precedenti riflessioni sulla maternità e la famiglia, la critica radicale al principio di autorità patriarcale e al destino naturale delle donne individuato nei ruoli di moglie e madre e nel lavoro domestico e di cura, ritorna come tema centrale al di là della questione prettamente giuridica o di promozione dei diritti svolta da alcune forze politiche.

In questa occasione gruppi e movimenti trovano una dimensione collettiva e spostano di nuovo, come già accaduto per l'aborto, una parte dei propri obiettivi sul piano pubblico: così i volantini di alcune realtà vengono firmati "movimento femminista" specificando poi la collocazione geografica.

Per quanto riguarda Roma, questa evoluzione nasce dal primo gruppo che fa riferimento a via Pompeo Magno e in seguito, dal gennaio 1973, inizia a chiamarsi in maniera più estesa Movimento femminista romano. (24) Dopo l'iniziale costituzione di un collettivo che prende il nome di Lotta femminista, formato da donne provenienti anche da Rivolta femminile che volevano avvicinarsi in maniera critica alla prassi politica maschile e alla sfera pubblica, e da altre che venivano dall'ambiente studentesco universitario, nel 1973 il gruppo si amplia ulteriormente:

Nel 1973 alcune donne, prendendo coscienza della contraddizione insita nel fatto di militare, come femministe, in un gruppo misto (insieme agli uomini) si staccavano dal Movimento di Liberazione della donna, federato al Partito radicale. Quasi contemporaneamente altre, per la stessa ragione, lasciavano il Fronte

di Liberazione femminile. Entrambi i gruppi entravano a far parte del Collettivo di Lotta femminista. Per cancellare tutte queste etichette, per cercare di identificarci in un unico Movimento che si riconosceva nel Movimento internazionale delle donne, il Collettivo cambiò nome e prese quello di Movimento femminista romano dove quindi il romano stava semplicemente a localizzare il gruppo a livello geografico.

In quel periodo troviamo ormai il femminismo diffuso in tutta Italia: accanto a vecchi gruppi come Rivolta femminile, le Nemesiache di Napoli, Lotta femminista di Padova e Ferrara, trasformatisi successivamente nel Comitato Triveneto per il salario al lavoro domestico, accanto alle donne di via Cherubini a Milano, che, rifacendosi a una pratica politica già sperimentata in Francia, cominciano la "pratica dell'inconscio" ce ne sono molti altri, tutti che si riconoscono nei differenti metodi di lotta, nel Movimento femminista.

Nascono le commissioni femminili dei gruppi extraparlamentari e le donne dell'Udi, anche se sempre nell'ottica emancipatoria, acquistano nuova forza facendo proprie alcune tematiche femministe. (25)

La confluenza di diverse realtà all'interno di uno stesso "cartello" mostra, su esplicitazione delle stesse protagoniste, quanto abbia pesato il desiderio di unire le forze e di affrontare la politica sul piano pubblico, rielaborando l'agenda politica ufficiale e constatando la notevole diffusione del femminismo nel paese.

Per quanto riguarda l'ambiente torinese invece, un percorso analogo si era verificato a partire dal 1973 con la nascita di numerose realtà, anch'esse legate al movimento studentesco, al femminismo radicale e in seguito arricchito da ulteriori manifestazioni del femminismo. (26)

Nel 1974 nel capoluogo piemontese si pone il problema di intervenire sulla questione del referendum, affrontando così il rapporto con l'esterno, con la parte pubblica della pratica politica e del confronto con temi non strettamente legati all'elaborazione teorica e alle pratiche degli anni precedenti. (27) Questa

dinamica diviene un'occasione per rimescolare gli equilibri tra diversi gruppi e per rilanciare il filone "politico", alternativo per molti versi a quello dell'autocoscienza, ma senza che il tema del divorzio rappresenti di per sé un argomento di effettivo interesse per il femminismo torinese, rimanendo attestato piuttosto su una più generale critica della famiglia:

Mentre il Collettivo Femminista Torinese si dilaniava in lotte intestine, l'avvicinarsi del referendum sul divorzio e i timori che l'elettorato femminile, considerato più reativo e più influenzato dalle forze clericali, votasse a favore dell'indissolubilità del matrimonio, aveva spinto partiti e gruppi a preoccuparsi per una volta tanto dell'opinione delle donne. Una valanga di volantini e opuscoli si era abbattuta su di loro, al fine di convincerle che il divorzio era nel loro interesse. Ciò aveva portato inevitabilmente a discutere della famiglia e del matrimonio e del ruolo che in essi aveva la donna. Tutti temi su cui i gruppi femministi avevano molto da dire.

Un po' in difesa del divorzio, che appariva comunque una conquista civile, un po' per approfittare dell'occasione per far conoscere le loro tesi, gran parte dei gruppi di donne avevano così finito con l'impegnarsi sul fronte del "no". Con un volantino a firma Movimento femminista era anche stata indetta a Roma per il 27 aprile una giornata nazionale "contro l'abrogazione del divorzio, ma più in generale sulla condizione della donna". (28)

Ma già il 5 marzo viene distribuito un volantino firmato Movimento femminista torinese con il quale si invita a partecipare alla manifestazione contro l'abrogazione del divorzio, "è una prima iniziativa – si dice – altre ne stanno nascendo: giornali, mostre fotografiche e assemblee sulla condizione della donna". (29)

Si ribadiscono in questo caso i temi che ricorrono da tempo all'interno del movimento femminista: la necessità di un'autonomia economica, la richiesta di servizi sociali, una libera decisione per quanto riguarda la maternità rivendicando l'aborto libero e

gratuito e la diffusione degli anticoncezionali. Sul divorzio invece, si dice che pur nella consapevolezza che "non cambia la nostra condizione e la funzione della famiglia è comunque uno strumento per cominciare a mettere in discussione la famiglia e il nostro ruolo al suo interno". (30)

Sugli stessi argomenti si soffermava il Movimento femminista romano in occasione della già citata manifestazione del 27 aprile:

Parteciperemo al referendum e lotteremo per la legge Fortuna-Baslini ma lo faremo soprattutto per mettere in discussione i rapporti fra uomo e donna all'interno della famiglia, per denunciar il doppio sfruttamento che subisce la donna, fuori e dentro casa, uno sfruttamento non riconosciuto, su cui però vive l'intera società.

Sarà anche l'occasione per rimettere in discussione i ruoli sessuali che sono dati come naturali e sono invece sociali e riguardano il rapporto fra le classi sfruttatrici e le classi sfruttate.

La famiglia secondo noi, così come è vissuta oggi è un luogo di sfruttamento e di oppressione per la donna di tutti i ceti. La reclusione, l'isolamento, la mancanza di rapporti col mondo, il cieco duro lavoro senza orari e senza assistenza sono tutte armi di cui si servono le classi dirigenti per mantenere la donna nello stato di isolamento in cui è e quindi sfruttarla meglio.

Perciò noi dichiariamo che ci batteremo contro l'abrogazione, ma ci batteremo anche per rimettere in discussione il concetto patriarcale, misogino, repressivo e oscurantista della famiglia, così come è intesa oggi nella società italiana. (31)

Il Movimento femminista romano, che firma anche altri volantini semplicemente con la dizione Movimento femminista, insiste sui limiti di una legge che non coglie tutta la portata dell'oppressione del sistema patriarcale a carico delle donne, ribadendo quanto essa sia svincolata dall'appartenenza di classe e ribadendo che "porre, come è stato fatto, la legge attuale come un principio dalla cui accettazione o dal cui rifiuto dipende il rifiuto della famiglia ci sembra un imbroglio politico e morale". (32)

In un momento di trasformazione all'interno del movimento femminista italiano il referendum sul divorzio diviene dunque una occasione di apertura nei confronti della politica cosiddetta esterna e un motivo di unione e confronto tra donne del movimento stesso e con le donne che al di fuori del movimento possono essere contattate sulla base di una critica al modello familiare e di diffusione dei temi più generici e prettamente politici del femminismo.

NOTE

(*) [nota a piè di pagina] Elena Petricola ha conseguito il dottorato di ricerca in *Politica e società nella storia moderna e contemporanea* presso il Dipartimento di Storia moderna e contemporanea dell'Università "La Sapienza" di Roma.

(1) La suggestione iniziale mi è venuta dalle riflessioni contenute in Anna Rita Calabrò e Laura Grasso (a cura di), *Dal movimento femminista al femminismo diffuso. Storie e percorsi a Milano dagli anni '60 agli anni '80*, Milano, Fondazione Badaracco - Franco Angeli, 2004? e che ho ripreso in Elena Petricola, *Parole da cercare. Alcune riflessioni sul rapporto tra femminismo e movimenti politici negli anni settanta* in Teresa Bertilotti e Anna Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, Roma, Viella, 2005.

(2) Segnalo in questo senso il tentativo di Guido Crainz nel suo *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta*, Roma, Donzelli, 2003

(3) Paola Di Cori, *Il movimento cresce e sceglie l'autonomia. 1974-1979* in Anna Maria Crispino (a cura di), *Esperienza storica femminile nell'età moderna e contemporanea*, Roma, Unione donne italiane Circolo "La Goccia", 1988, parte seconda, pp. 107-117; cfr. il modo in cui viene ripreso in Luisa Passerini, *Storie di donne e di femministe*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1991, pp. 161 e ss.

(4) Per una ricostruzione generale degli aspetti politici della questione si può vedere Diana De Vigili, *La battaglia sul divorzio. Dalla Costituente al referendum*, Milano, Angeli, 2000.

(5) Cfr. Alberto Ronchey, *Questo referendum "non s'ha da fare"*, "La Stampa", 21 marzo 1971. La questione del referendum era all'ordine del giorno già dal 1968 quando, in vista delle elezioni politiche, l'attuazione del dettato costituzionale sull'istituto referendario era stata messa all'interno delle trattative per la formazione di un nuovo governo di centro-

sinistra. Una volta reso attivo, nel maggio del 1970, esso diventa uno strumento di contrattazione politica. Per un più ampio *excursus* sull'argomento cfr. Augusto Barbera, Andrea Morrone, *La Repubblica dei referendum*, Bologna, il Mulino, 2003; Anna Chimenti, *Storia dei referendum. Dal divorzio alla riforma elettorale*, Roma - Bari, Laterza, 1999; D. De Vigili, *La battaglia sul divorzio*, cit.

(6) Rosalba Spagnoletti (a cura di), *I movimenti femministi in Italia*, Roma, Savelli, 1971; Biancamaria Frabotta (a cura di), *Femminismo e lotta di classe in Italia 1970 - 1973*, Roma, Savelli, 1973; Id., (a cura di), *La politica del femminismo (1973 - 1976)*, Roma, Savelli, 1976; cfr. i vari interventi sul tema contenuti in A. M. Crispino (a cura di), *Esperienza storica femminile nell'età moderna e contemporanea*, cit., parte seconda; *Il movimento femminista degli anni settanta*, "Memoria", n. 19 - 20, 1988; Luisa Passerini, *Storie di donne e di femministe*, cit.; Fiamma Lussana, *Le donne e la modernizzazione: il neofemminismo negli anni settanta*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. III, tomo 2°, Torino, Einaudi, 1997

(7) Questo si verifica dopo il referendum, i cui risultati danno ampiamente la misura dei cambiamenti sociali e dei nuovi orientamenti dell'elettorato. Cfr. ad esempio *La relazione del segretario politico alla Direzione centrale*. S.d. ma 16 gennaio 1975. Archivio dell'Istituto Luigi Sturzo, Fondo Democrazia cristiana, scatola 40, fascicolo 494; Incontri con le donne del PCI e del PSI. Centro documentazione internazionale "Alma Sabatini", Fondo Pompeo Magno, fascicolo 1975

(8) Silvano Villani, *La maternità come scelta*, "Corriere della Sera", 1° marzo 1971; Orietta Bongarzone, *Divise le donne nella battaglia contro l'uomo*, "Paese Sera", 1° marzo 1971; *Legalizzare gli aborti chiedono le femministe*, "Il Messaggero", 6 marzo 1971

(9) Parca Gabriella, *I separati di Gangi*, "L'Espresso", 10 dicembre 1961; Id., *Le balere di Canelli*, "L'Espresso", 24 dicembre 1961; Id., *Le fidanzate di Certaldo*, "L'Espresso", 17 dicembre 1961.

(10) Anna Garofalo, *I coniugi obbligati*, "Il Mondo", 15 maggio 1960; Id., *I separati casti*, "Il Mondo", 16 febbraio 1960. Cfr. le considerazioni sull'argomento in L. Passerini, *Storie di donne e di femministe*, cit., pp. 140 e ss.

(11) Parca Gabriella, *Le italiane si confessano*, Firenze, Parenti, 1959; Id., *I sultani. Mentalità e comportamento del maschio italiano*, Milano, Rizzoli, 1965; Anna Garofalo, *Cittadini sì e no*, Firenze, La Nuova Italia, 1956; Miriam Mafai, *Adamo non si rassegna*, "Vie nuove", 8 marzo 1958; Id., *Eva maggiorenne*, "Vie nuove", 22 marzo 1959.

(12) Anna Tonelli, *Politica e amore. Storia dell'educazione ai sentimenti nell'Italia contemporanea*, Bologna, il Mulino, 2003; Sandro Bellasai, *La*

morale comunista. *Pubblico e privato nella rappresentazione del Pci (1947-1956)*, Roma, Carocci, 2000

(13) Confronta Riunione della Direzione del Pci dell'11 maggio 1965, Archivio dell'Istituto Gramsci, Verbali direzione 1965 mf. 029, numero fascicolo 7, pp. 718-727

(14) Paolo Bonetti, *Il Mondo 1949-66. Ragione e illusione borghese*, Roma-Bari, Laterza, 1975; Manlio Dal Bosco, *I radicali e «Il Mondo»*, Torino, Eri, 1979; Massimo Teodori, Piero Ignazi, Angelo Panebianco, *I nuovi radicali. Storia e sociologia di un movimento politico*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1977

(15) Gian Franco Pompei, *Un ambasciatore in Vaticano. Diario 1969-1977*, Bologna, il Mulino, 1994; Silvio Magister, *La politica vaticana e l'Italia 1943-1978*, Roma, Editori Riuniti, 1979

(16) Mario Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia*, Milano, Bur, 1983; Sergio Ristuccia (a cura di), *Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso. Polemiche sull'integralismo, obbedienza e fine dell'unità politica dei cattolici, rifiuto delle istituzioni alla fine degli anni cinquanta*, Milano, Comunità, 1975; Guido Verucci, *La Chiesa postconciliare*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, Torino, Einaudi, 1995, vol. II, tomo 2°

(17) Alessandro Coletti, *Il divorzio in Italia. Storia di una battaglia civile e democratica*, Roma, Savelli, 1974

(18) Renato Sansone (a cura di), *I fuorilegge del matrimonio. Testimonianze*, Roma - Milano, Edizioni dell'Avanti!, 1956; D. De Vigili, *La battaglia sul divorzio*, cit.; S. Magister, *La politica vaticana e l'Italia 1943-1978*, cit.

(19) *L'appello al paese della Lega per il divorzio*, LID, Roma 4 maggio 1966, Archivi Radicali, fondo Marco Pannella, busta 7. Si tratta di un documento della Lega italiana per l'istituzione del divorzio (LID), nata grazie ad alcuni esponenti del gruppo radicale e sostenuta da numerosi intellettuali e da esponenti del mondo della politica

(20) Per esigenze di spazio posso solo rimandare brevemente ad alcuni riferimenti: per la DC contraria al divorzio e favorevole a una serie di riforme che consolidassero la famiglia, *L'azione del Cif in difesa dei valori della famiglia*, "Il Popolo", 2 aprile 1966; Maria Eletta Martini, *È un diritto il divorzio?*, Roma, Sales, 1970; per il Pci, favorevole al divorzio ma attento al dialogo con le masse cattoliche, Nilde Jotti, *Divorzio in Italia*, "Rinascita", 12 febbraio 1966; A. Natta, *Stato e Chiesa*, "Rinascita", 28 maggio 1966. In generale si possono vedere Valerio Pocar, Paola Ronfani, *La famiglia e il diritto*, Roma - Bari, Laterza, 2003; Barbagli Marzio, *Provando e riprovando. Matrimonio, famiglia e divorzio in Italia e in altri paesi occidentali*, Bologna, Il Mulino, 1990; Diana Vincenzi

Amato, *La famiglia e il diritto*, in Piero Melograni (a cura di), *La famiglia italiana dall'Ottocento a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1988

(21) Negli Stati Uniti la letteratura femminista aveva abbondantemente aggredito il tema della famiglia, dei ruoli e dei rapporti tra i generi. Tra le molte pubblicazioni che ebbero diffusione anche in Italia si possono ricordare Betty Friedan, *La mistica della femminilità*, Firenze, Edizioni di Comunità, 1964; Shulamith Firestone, *La dialettica dei sessi*, Firenze, Guarraldi, 1971; Kate Millet, *La politica del sesso*, Milano, Rizzoli, 1971; Juliet Mitchell, *La condizione della donna*, Torino, Einaudi, 1972. Cfr. anche *Notes from the first year* e quelle degli anni seguenti

(22) Cfr. a titolo di esempio *Manifesto del gruppo femminista torinese*, "Sottosopra", 1973, p. 55

(23) Cfr. i numeri di "Effe" del marzo e di aprile-maggio 1974, dove sono ospitati articoli di Lidia Menapace, di Adele Cambria e altre. Gli ambienti legati a questa rivista fanno riferimento in molta parte al Movimento di liberazione della donna, vicino al Partito radicale, e al Movimento femminista romano

(24) Centro di documentazione del movimento femminista romano, *Donnità. Cronache del movimento femminista romano*, Roma, 1976

(25) Ivi, p. 8

(26) Piera Zumaglini, *Femminismi a Torino*, Milano, Franco Angeli, 1996, pp. 196 e ss

(27) Ivi, pp. 258 e ss.

(28) Ivi, p. 279

(29) *No all'abrogazione del divorzio*, volantino, Centro studi "Piero Gobetti", Fondo Marcello Vitale, F8, cart. V. cfr. anche *Donne, compagne*, volantino datato 2 marzo 1974, Centro studi "Piero Gobetti",

(30) Ibidem. Si può vedere un testo più ampio sull'argomento nel "volantone" *No*, firmato Gruppi femministi torinesi, Centro studi "Piero Gobetti", Fondo Marcello Vitale, I8, cart. V

(31) Volantino del Movimento femminista romano, 27 aprile 1974, in Centro di documentazione del movimento femminista romano, *Donnità*, cit., p. 158.

(32) *Messe di fronte a una scelta tra un sì e un no*, volantino datato 15 marzo 1974, Centro documentazione internazionale "Alma Sabatini", Fondo Pompeo Magno, fascicolo 1974.

Il movimento femminista alessandrino negli anni Settanta: storia e riflessioni

*Graziella Gaballo**

Premessa introduttiva

Anche se recentemente alcuni studi si sono occupati del femminismo degli anni Settanta, per trarne un bilancio complessivo e/o locale (1), la memoria di quegli anni fatica ancora, per diversi motivi, tra cui lo stato precario e incompleto della documentazione, a produrre la sua storia, e una ricognizione storiografica su questo periodo non è ancora stata affrontata in modo compiuto. Lo stesso reperimento di materiale documentario, volantini o manifesti, peraltro spesso senza data né luogo né firma, è dovuto infatti il più delle volte solo al caso o alla tenacia della passione di alcune, mentre continua ad essere importante raccogliere e pubblicare materiali riguardanti il femminismo di quegli anni e ripercorrerne sul filo della memoria il racconto per riuscire ad arrivare a una sua sistematizzazione attraverso l'uso di coordinate e categorie storiografiche.

Per quanto mi riguarda, in questo intervento con cui dovrei provare a rileggere e contestualizzare il movimento femminista degli anni Settanta nella nostra provincia, cercherò proprio di individuare delle coordinate e di suggerire possibili spunti di approfondimento e di riflessione, sulla base, appunto, di un lavoro di raccolta e rilettura di materiali, memorie e testimonianze; si tratta di una documentazione, per quanto riguarda la situazione di Alessandria e di Casale, raccolta parecchi anni fa da alcune compagne, all'interno di un seminario universitario condotto

con l'Università di Torino, e di un lavoro di riordino, molto più sistematico e approfondito, di tutto quanto è stato possibile reperire per quanto riguarda il collettivo novese: infatti, nel 1988-'89 insieme con una amica e compagna di lavoro, Lisetta Francesconi, ho iniziato a raccogliere il materiale che ha poi costituito l'Archivio del movimento femminista di Novi Ligure, che è stato riordinato, schedato e depositato presso l'Istituto per la storia della resistenza di Alessandria e che è segnalato anche nel catalogo curato dal sistema informativo di genere femminile Lilith (2) e della cui documentazione, modalità di raccolta e sistematizzazione dà conto un articolo pubblicato sul numero 19 della rivista "Quaderno di Storia Contemporanea". (3)

Devo dire che in quel momento non pensavo che sarei tornata a lavorare su quel materiale: mi sembrava di dovermi limitare a compiere un lavoro necessario e importante di raccolta e trasmissione della memoria, convinta però che sarebbe toccato ad altre – le nuove generazioni cui quella memoria era idealmente destinata – metterci le mani e leggere con altri occhi quella nostra esperienza; e questo anche perché avvertivo la difficoltà di conciliare storia e autobiografia, storia e memoria.

Ma adesso, la distanza temporale, forse, e forse anche l'acquisizione di maggiori strumenti e consapevolezza storica, non solo fa sì che mi senta legittimata a pensare di lavorare su quel materiale, ma che addirittura lo ritenga quasi un dovere etico. E mi ha fatto molto riflettere al proposito una domanda che mi ha rivolto il 19 maggio scorso, all'interno della giornata *A passo di donna*, dedicata al 60° del voto alle donne, Luciana Ziruolo (che in quell'occasione svolgeva il ruolo di intervistatrice ma ancor più di stimolatrice di riflessioni) in un momento che vedeva a confronto Anna Bravo, Laurana Lajolo e me. Luciana mi ha chiesto quanto e come io avessi trasmesso agli studenti e alle studentesse con cui lavoro nella scuola l'esperienza storica femminile dalla Resistenza, alla lotta per il suffragio, dalle conquiste in tema di cittadinanza, al movimento femminista degli anni Settanta: e io realizzavo in quell'occasione, per la prima volta con chiarezza, che su quest'ultimo tema la trasmissione della memoria, almeno

a scuola, era da parte mia ancora molto carente. L'avevo allora spiegato sia con un non ancora realizzato lavoro di traduzione didattico sia con una sorta di comprensibile e forse giustificato "pudore".

Però, come ricordava in un suo intervento Anna Rossi Doria, non solo ogni generazione ha il diritto di scrivere per prima la storia degli eventi cui ha partecipato, come afferma Marc Bloch, ma forse ne ha anche il dovere (4); e probabilmente non è un caso se proprio in questo periodo stanno uscendo, come abbiamo già ricordato, libri, riviste, monografie in cui donne, protagoniste allora di quel movimento, rileggono e ricostruiscono quel periodo, così importante per comprendere tutta la storia italiana degli ultimi trent'anni, visto che il movimento delle donne è indubbiamente quello che più ha inciso sulla trasformazione della mentalità e dei comportamenti quotidiani.

In particolare, poi, è importante dedicare attenzione e studio alle realtà locali. Lo ricordava già nei primi anni Novanta Luisa Passerini (5), con una affermazione che ci aveva dato allora spinta e legittimazione per il nostro lavoro di ricerca; perché, diceva Luisa, il focalizzare l'attenzione e la ricerca su una realtà locale permette di studiare meglio le modalità di diffusione del movimento; di analizzare le relazioni tra i gruppi del neofemminismo e i gruppi di donne impegnati all'interno o in connessione con organizzazioni politiche e sindacali (rapporti, questi, che nei piccoli centri sono più osmotici); di confrontare le modalità temporali in luoghi diversi sia per collocazione geografico-economica sia per cultura e tradizione e, infine, di affrontare il problema della presunta dipendenza di tutti i gruppi femministi italiani da Milano o da Roma.

È però altrettanto importante, secondo me, inserire questi "sguardi decentrati, per zone e per cronologie" (6) nel più vasto contesto nazionale, anche per meglio coglierne elementi di continuità e elementi di contrapposizione o differenza, che diano conto della complessità e della ricchezza del movimento, ma anche della cifra della specificità locale. E, proprio per questo,

nel mio intervento cercherò di intrecciare il più possibile, sul piano storico e narrativo, i due contesti, quello nazionale e quello locale.

I primi gruppi

La periodizzazione più accettata e condivisa del femminismo degli anni Settanta, fermo restando tutti i limiti e gli schematismi di ogni tentativo di questo genere, comprende quattro diverse fasi: (7)

- la nascita dei primi gruppi (1968-1972);
- la formazione dei collettivi (1972-1974);
- la diffusione del fenomeno a livello di massa (1974-1976);
- la crisi (1977-1979).

Di esse, la prima non trova alcuna corrispondenza nella nostra provincia: tuttavia, non si può non farvi riferimento, perché non solo è premessa necessaria per spiegare la nascita dei collettivi, ma costituisce anche quell'*humus* politico e culturale che ha permesso lo sviluppo di quanto è avvenuto dopo.

Infatti, è proprio negli anni immediatamente seguenti il 1968 (se si fa eccezione per il gruppo milanese Demau che nasce nel 1965) che ha inizio il movimento femminista, in coincidenza con la crisi "di genere" del movimento studentesco, nel quale l'alleanza tra giovani donne e giovani uomini contro l'autoritarismo del modello scolastico e familiare si sfalda alla luce delle contraddizioni di sesso. Dei gruppi femministi storici che nascono in quegli anni (e dai quali prenderà le mosse la fitta rete di collettivi che rapidamente si estenderà su tutto il territorio nazionale) non si può non fare cenno a Rivolta femminile, un gruppo che si aggrega intorno alla figura di Carla Lonzi e i cui testi *Sputiamo su Hegel* (1970), *La donna clitoridea e la donna vaginale* (1971), *Sessualità femminile e aborto* (1974) costituiscono il *corpus* teorico e politico col quale si confronterà il movimento per tutto il

tempo in cui i temi della sessualità femminile saranno al centro del dibattito politico; al Cerchio Spezzato di Trento, che per primo coniuga insieme, in un famoso testo, rivoluzione e liberazione della donna (8); ad Anabasi e, anche per l'influenza che hanno esercitato su alcuni collettivi della nostra provincia, ai Gruppi per il salario al lavoro domestico, formatisi attorno all'esperienza di Lotta Femminista, in cui la rivendicazione della produttività del lavoro domestico approdò appunto a sostenere la necessità di una sua retribuzione, da parte dello Stato, quale strumento di accesso delle donne ad una cittadinanza compiuta.

Alla presa di parola fa poi seguito, quasi immediatamente, la fase della scoperta e della conoscenza diretta del proprio corpo, in un percorso di ricerca sottratta alle pratiche mediche dominanti, ed inizia anche la stagione della grandi manifestazioni nazionali e dei convegni (quali quelli di Pinarella di Cervia nel 1974 e nel 1975) ad indicare che le donne sono ormai entrate sulla scena pubblica in quanto soggetto politico, che crea nuovi spazi di incontro e nuove forme di socialità e di modalità di intervento.

La nascita dei collettivi della provincia

E all'inizio degli anni Settanta nascono, in contesti simili tra loro, ma anche con importanti differenze, i collettivi di Novi, Casale, Alessandria (in provincia, esisteva un gruppo femminista anche a Valenza, ma di esso non ho alcuna documentazione (9) e ne nascerà, più tardi, uno a Tortona).

A Novi, il collettivo femminista, che colloca il suo nascere in un contesto di grande fermento culturale e politico (10), ha origine dal lavoro di due compagne, allora iscritte al PCI, sposate e con bambini piccoli, che incominciano ad occuparsi, verso la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta dei problemi della scuola e dei libri di testo. Intorno a loro e al loro lavoro si crea un piccolo gruppo di donne che, a partire da questi temi, allarga poi il proprio interesse ad altri argomenti e che si riuni-

sce in casa di una di esse, per leggere e discutere testi quali *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato* di Engels. E non è certo una scelta casuale, visto che in quegli anni esce a livello nazionale un documento politico dei collettivi femministi, al cui centro sta proprio l'analisi della famiglia, intesa però non come luogo di rapporti affettivi, talvolta anche ambivalenti, e di dinamiche interpersonali, ma esclusivamente come istituzione sociale che sfrutta il lavoro delle donne, facendo risparmiare servizi allo Stato: il che consente, almeno nelle intenzioni, di saldare lotta anticapitalista e lotta femminista.

Siamo alla fine del 1972 - inizio 1973, il gruppo comincia ad allargarsi e inizia ad incontrarsi nella sede del circolo culturale "26 luglio", una sera alla settimana: è la nascita ufficiale del Collettivo. Si prendono contatti anche con delle compagne di Genova (esponenti di un femminismo duro e radicale) che vengono invitate qualche volta, alle prime riunioni. Secondo altre testimoni, però, non sarebbero del tutto estranee al nascere di questo gruppo più allargato iniziative sorte all'interno del movimento politico del Manifesto, finalizzate a creare un momento di aggregazione delle donne.

All'inizio ruotano intorno a questo gruppo circa una trentina di persone, ma sono più di cinquanta le donne che hanno fatto parte in periodi e per periodi diversi del Collettivo.

Anche a Casale il collettivo nasce alla fine del 1973, preceduto da una fase di riunioni presso un circolo culturale con orientamento di sinistra (ma indipendente dai vari partiti politici), il Gobetti, dove alcune donne si trovavano per parlare della questione femminile, alla ricerca di uno spazio che fosse effettivamente loro, sganciato da ogni struttura organizzativa.

Solo più tardi il gruppo, formato da circa quindici persone, di età comprese tra i diciannove e i venticinque anni, quasi tutte militanti o simpatizzanti di gruppi extraparlamentari, si costituisce come Collettivo femminista: le sedi furono quelle dello PDUP - Manifesto e quella di Lotta Continua, che erano i gruppi politici di riferimento, e la discussione si concentra inizialmente sul rap-

porto donne/politica e su cosa significhi essere un soggetto politico.

Ad Alessandria, invece, il primo collettivo nasce all'interno di Lotta Continua, nel 1974, in piena campagna per il referendum del divorzio, dagli incontri di un gruppo di donne e uomini sui temi, appunto, ad esso connessi: qui emergono le prime riflessioni sulla famiglia e sull'oppressione subita dalla donna al suo interno e nasce un gruppo femminile (all'inizio erano sei o sette compagne) che inizia a vedersi con regolarità: tra i loro primi ricordi, la partecipazione ad una manifestazione a Padova (il gruppo di Padova era quello del salario alle casalinghe) per il processo per aborto a Gigliola Pierobon, il primo ad assumere rilevanza politica e nazionale.

Ci sono poi delle riunioni con le compagne di Casale, in cui si parla, appunto, anche di questa questione del salario domestico (proposta su cui c'erano forti riserve, perché si sosteneva che avrebbe istituzionalizzato il lavoro della casalinga) e ci si chiede se un lavoro extradomestico costituisse o no per le donne un fattore di emancipazione.

All'inizio i primi volantini erano firmati Collettivo politico femminile, sigla che raggruppava donne di Avanguardia Operaia, Lotta Continua e altre donne di sinistra (i cosiddetti "cani sciolti"), proprio perché le compagne di Alessandria si rendono conto che non avrebbero avuto senso tre collettivi, che sarebbero stati solo un doppione delle commissioni femminili: ma, di fatto, ogni compagna riportava all'interno del collettivo le posizioni dei partiti e lì avvenivano gli stessi scontri che avvenivano nei vari intergruppi. Ad esempio, una compagna di Alessandria, di Lotta Continua, ricorda, con una certa dose di ironia retrospettiva, di quando, a proposito di una raccolta di firme per un referendum abrogativo sull'aborto, portarono nel collettivo la posizione del proprio gruppo politico, che era contraria, e la sostennero a spada tratta, salvo poi apprendere qualche tempo dopo dai giornali che la posizione nazionale di Lotta Continua era mutata e recarsi allora al collettivo spiegando, con non poche difficoltà, di

aver cambiato idea.

Ad Alessandria va però sottolineata un'altra cosa: sempre nel 1974 viene rifondato, o comunque rimesso in piedi, l'UDI, di fatto ormai silente a partire dagli anni Sessanta e che arriva a comprendere circa centocinquanta donne. È stata all'inizio, almeno così ci dice la testimonianza di una compagna alessandrina, una decisione presa a tavolino dal partito, forse proprio per "coprire" quest'area del femminile che stava acquistando grande importanza e visibilità a livello politico; poi però un gruppo di donne dell'UDI ha iniziato a riunirsi e a discutere e ha cominciato a ricercare una propria progettualità politica autonoma rispetto alla linea del partito, sino ad arrivare a scontri anche abbastanza forti, come sulla questione dell'aborto, a proposito della quale il PCI proponeva l'istituzione di una commissione di medici per giudicare se la donna poteva abortire o no, mentre le compagne dell'UDI hanno invece promosso una grossa battaglia, anche all'interno del partito, per riaffermare l'autodeterminazione delle donne.

Un episodio indicativo del clima, citato sempre nella stessa intervista, è questo: l'UDI di Alessandria aveva fatto un volantino denunciando il "bieco maschilismo di un compagno di sinistra, responsabile della CGIL che aveva malmenato la moglie, militante del Movimento delle donne e nostra amica, mandandola all'ospedale. Il volantino aveva scatenato le polemiche più aspre all'interno del PCI; io ero stata convocata dai responsabili del partito e accusata di aver commesso un'ingiustizia, perché il privato, ognuno se lo doveva gestire come voleva". (11)

Il metodo e i rapporti con i compagni

I luoghi in cui ci si trovava erano sedi "ufficiali" politiche (quella del circolo "26 luglio" o dello PDUP a Novi, quella del Manifesto e di Lotta Continua a Casale, quella di Lotta Continua ad Alessandria) oppure case private, secondo la pratica del movimento che trasforma, di fatto, la casa, simbolo per definizione del

quotidiano femminile e dell'isolamento delle donne, in luogo politico, ambito di elaborazione collettiva e di crescita.

Il metodo di lavoro risente inizialmente abbastanza dell'esperienza vissuta nelle organizzazioni politiche; si leggono testi, documenti di altri collettivi o si discute anche partendo dalle proprie esperienze personali, ma comunque con l'obiettivo di elaborare una linea e con la preoccupazione di essere inserite nella lotta dei lavoratori e di avere come punto di riferimento il proletariato. "Tutte le volte che si parlava di donne, al sostantivo donne si aggiungeva l'aggettivo proletarie", ricorda un'intervistata: l'analisi della condizione della donna viene cioè portata avanti nell'ambito dell'analisi marxista della società. Siamo ancora nell'epoca in cui, alla figura assunta a simbolo dell'altra da noi, "la moglie di Agnelli", non si riconosce alcun diritto di cittadinanza dentro un'analisi e un discorso fatto "dalla parte delle donne" e in cui la domanda classica era: "Ma tu sei più solidale con la moglie di Agnelli o con un operaio della Fiat?".

Con i compagni dei gruppi e dei partiti in cui alcune femministe militano ci sono talvolta problemi e tensioni: non è facile per loro capire e condividere la scelta separatista, anche se a livello nazionale le indicazioni erano di favorire le compagne che sceglievano questa strada.

Ci sono poi contrasti e divisioni per la questione dei "tempi" e delle scadenze politiche: il partito non prevede e non permette tempi individuali, di crescita e maturazione o di acquisizione di strumenti, la pratica politica al suo interno è basata sulla competitività e sulla polemica ed è difficile, soprattutto per le donne, intervenire, perché spesso si sentono inadeguate o "cretine" e temono di dire cose banali o sciocche; i collettivi, invece, danno importanza all'esperienza personale, al vissuto individuale che viene ricucito con quello collettivo e sociale; in essi c'è spazio per la crescita e il confronto e si riesce a parlare con più serenità. Inoltre, per i partiti, il parlare del personale era considerato cosa "borghese": bisognava occuparsi dei problemi sociali e della lotta di classe.

Perciò, è la scelta della separatezza degli spazi di riflessione

quella che permette alle donne di mettere in parola la loro esperienza e le loro emozioni, operando una rottura radicale con le forme e i linguaggi tradizionali della politica e riuscendo a costruire una lettura e una critica dell'ambito politico partendo da un ambito extra pubblico per antonomasia, quello della quotidianità e della domesticità.

Emerge con forza, in quegli stessi anni, il problema della "doppia militanza", per quelle donne che scelsero di rimanere legate alle organizzazioni più strutturate senza rinunciare a un percorso individuale all'interno del collettivo. Alla politica delle organizzazioni, basata sulla competitività, la divisione dei ruoli, la creazione di *leader* e figure subalterne, le femministe contrappongono una pratica non autoritaria che tenga conto delle esigenze e dei tempi di tutte: non a caso nei gruppi delle donne i lavori sono "collettivi", gli interventi sulla stampa locale vengono fatti a nome di tutte, si rifiuta la figura di capi o di responsabili e si ritiene che i ruoli debbano essere intercambiabili. A Casale, ad esempio, c'è il tentativo di portare tutto questo all'interno delle organizzazioni, con l'appoggio dei compagni più critici nei confronti delle modalità politiche tradizionali, ma l'opera di rinnovamento viene però delegata esclusivamente alle compagne e ciò non consente che si ottengano risultati particolarmente esaltanti.

Non vorrei però, con queste parole, aver dato un'idea troppo idilliaca del clima all'interno dei collettivi; non vanno infatti rimosse o sottovalutate le difficoltà e i problemi che anche lì esistevano: perché, comunque, non dobbiamo nasconderci che l'uso della parola e la capacità di prenderla e di usarla è spesso fonte di discriminazioni anche pesanti, dovute a differenze di cultura, di capacità espressive, di sicurezze personali e di modi di porsi; così, come ben sappiamo, anche all'interno dei gruppi di donne ci furono *leader* ed emarginate e si crearono posizioni di potere e fortissime tensioni, talora nemmeno esplicitate e spesso non risolte.

I compagni, viene ricordato nelle testimonianze, erano ben contenti quando le donne facevano delle cose pubbliche, perché

per loro era una specie di “fiore all’occhiello”, ma ci sono voluti anni prima che riconoscessero davvero l’idea di uno specifico femminile e non è stato facile riuscire ad intrecciare la tematica femminile con le tematiche più generali, e non farne un tema staccato, a parte, oggetto magari, come avrebbero voluto i compagni, di interventi specifici, messi “in scaletta” nei momenti pubblici unicamente perché servivano a dimostrare che veniva dato spazio anche alle donne e alla questione femminile.

Una compagna di Alessandria ricorda ad esempio, che lei, studentessa, all’interno dell’organizzazione era vissuta essenzialmente come studente: nel senso che, tra un incontro sugli anti-concezionali col gruppo delle ragazze e una riunione del collettivo politico studentesco doveva necessariamente scegliere quest’ultima; e certamente la richiesta di spostare una parte degli obiettivi politici dalla centralità operaia ad altre forme di conflittualità si scontrò non poco con la cultura della nuova sinistra, dando origine talvolta a conflitti molto aspri, soprattutto all’interno di Lotta Continua.

Anche le modalità di intervento pubblico e i modi di comunicare dei collettivi sono diversi rispetto a quelli usati dai partiti: non il solito comizio, ad esempio, ma mostre o spettacoli. A Novi viene fatta una mostra sul tema della donna nella pubblicità, esposta al *foyer* del teatro nell’autunno del 1973, di cui tutte le compagne conservano viva memoria per il lavoro fatto e per il successo ottenuto, ed un’altra, sul ruolo della casalinga, in un quartiere cittadino, e si esponevano regolarmente, lungo il viale, dei *tazebao* di commento ai vari avvenimenti politici o di attualità; ad Alessandria viene fatto, sul tema dell’aborto, uno spettacolo ai giardini, costruito anche con l’uso di testimonianze, e uno alla casa della cultura.

A Casale, oltre a letture di libri, il gruppo produce anche documenti, cercando di instaurare un rapporto con le donne dei quartieri: dopo un primo tentativo fallito, perché un volantino che doveva, secondo le intenzioni, servire ad allargare il dibattito (nei quartieri) risultò poco comprensibile e poco interessante

per il linguaggio usato e non riuscì ad operare nessun coinvolgimento, si farà tesoro dell’esperienza e in seguito le uscite saranno legate a proposte concrete, rispondenti ad esigenze reali (anti-concezionali, consultorio, etc.) e il linguaggio usato sarà più immediato e comprensibile. Anche qui si ricorre, poi, come strumento di comunicazione e diffusione delle proprie idee, ad allestimenti di mostre: le prime, ricordano le compagne nelle loro testimonianze, erano costituite da tabelloni di legno trasportabili, con molte parti scritte e poche immagini, perché non erano capaci di disegnare; ma, in un secondo tempo, i cartelloni contenevano sempre meno parole e più disegni e vignette, e venivano appesi a un filo per stendere con delle mollette. Intanto, girava una macchina che diffondeva un testo registrato con delle canzoni, un gruppo di compagne stava vicino alla mostra per dare spiegazioni e un altro gruppo distribuiva volantini.

Ad Alessandria, infine, si svolgono anche parecchie manifestazioni, sia cittadine che provinciali, che si cerca di caratterizzare in maniera più ludica e gioiosa rispetto a quelle maschili. Ad esempio, molte ne ricordano una, provinciale, in occasione di un 8 marzo, con compagne mascherate da sposa o da casalinga e con fantocci che rappresentavano figure maschili quali il padrone o il prete. Dopo accese discussioni, lo striscione di testa proposto inizialmente, “Il femminismo non è separatismo, ma lotta di classe per il comunismo”, fu sostituito con uno su cui più semplicemente era scritto “Donna è bello”. La manifestazione finì in Piazza Libertà con un falò e girotondi vari, per poi proseguire al Vescovado, dove continuarono le danze in mezzo alle sedie: e il tutto terminò con una cena.

Le letture condivise

Già a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, intanto, il movimento aveva acquistato consapevolezza dell’enorme ricchezza di pratica e di pensiero da custodire e da spendere.

Oltre al mensile “effe” (testata storica del movimento per

circa dieci anni, a partire dal 1973) nasce, nell'ottobre del 1975, la rivista di studi "Dwf. Donna Woman Femme" attenta al dibattito femminista internazionale e alle intersezioni disciplinari. Nel 1978 comincia ad uscire "Quotidiano donna", prima come supplemento al "Quotidiano dei Lavoratori", successivamente come settimanale autonomo, seppure irregolarmente in edicola; mentre dal 1973 era già presente "Sottosopra", nata per iniziativa di alcuni gruppi milanesi, con vocazione nazionale (12).

Non tutte queste pubblicazioni sono però diffuse, conosciute e seguite in ugual misura a livello locale.

Nella ricerca fatta sul collettivo di Novi, emerge, ad esempio, che tutte o quasi le partecipanti al collettivo compravano e leggevano con regolarità il mensile "effe", peraltro facilmente reperibile in ogni edicola; qualcuna comprava e leggeva anche "Quotidiano Donna". Nessuna eco arrivò invece in quegli anni, a Novi, di "DWF", mentre erano presenti nel collettivo alcune copie di "Sottosopra", procurate da compagne che andavano ad incontri e iniziative milanesi ed alcuni di questi fascicoli sono stati oggetto di lettura e riflessione collettiva.

Oltre a queste riviste, i libri che quasi tutte le partecipanti al collettivo novese ricordano come tappe fondamentali di un percorso di crescita e di maturazione, sia individuale che collettiva, sono: Evelyn Reed, *Sesso contro sesso o classe contro classe*; Shulamith Firestone, *La dialettica dei sessi*; Betty Friedan *La mistica della femminilità*; Elena Gianini Belotti, *Dalla parte delle bambine*; Armanda Guiducci, *La mela e il serpente*.

Girava nel collettivo anche *Speculum*, il testo di Luce Irigaray tradotto in italiano da Luisa Muraro, e che fu punto di riferimento per l'elaborazione di pensieri e teorie che ponevano al centro della loro riflessione la differenza e l'alterità dell'esperienza femminile, rompendo con l'universalità del soggetto maschile e del suo linguaggio. Ma certamente era lettura non facile e non accattivante e non è mai diventato patrimonio condiviso da tutte.

I temi

Per quanto riguarda i temi, a Novi, inizialmente, erano quelli relativi alle varie oppressioni, a partire dal discorso dei bambini e della scuola, la costruzione dei ruoli, etc. (ricordiamo che qui il collettivo era nato proprio da un gruppo che lavorava sui temi della scuola; fondamentale è stata al proposito la lettura di *Dalla parte delle bambine* di Elena Gianini Belotti, sulla creazione dei ruoli sessuali a partire dai giochi e dai giocattoli). Si passò poi ad analizzare il ruolo della donna nella famiglia e la condizione della donna in fabbrica, temi affrontati attraverso la riflessione in comune su letture di testi "classici" sull'argomento, da Engels alla Mitchell.

Ma è solo con la lettura di *Noi e il nostro corpo* (13) che si comincia a fare un lavoro più sul personale, secondo le modalità del "partire da sé": quel libro fu un po' una Bibbia per tutte noi e ci aprì ampi orizzonti sulla conoscenza del nostro corpo e della nostra sessualità; ma, come giustamente fa notare Luisa Passerini nel suo intervento nel libro *Il femminismo degli anni Settanta* (14), il corpo di cui si parla in questa pubblicazione è unicamente un corpo giovane, caratterizzato da una sessualità esplicita ed espressa con un tono nuovo: nessuna parola sulla menopausa e sulla vecchiaia, ad esempio.

Da quel momento i temi trattati iniziarono ad essere: il rapporto col *partner*; il rapporto all'interno della famiglia d'origine o di elezione; il rapporto con la madre; la sessualità; i contraccettivi; la coppia aperta e il superamento della coppia; il rifiuto di fare figli; la violenza sulle donne; il rapporto con i partiti.

A Casale, invece, l'impostazione del collettivo all'inizio si collocava più sulla linea emancipazionista: il lavoro era visto come conquista di autonomia e quindi svincolo dalla dipendenza maschile e si era, ad esempio, d'accordo con la proposta del salario alle casalinghe. Ma ci si rese conto ben presto di come la realtà che la donna viveva in quanto figlia, moglie, madre, casalinga era molto più complessa e che le radici della sua subordi-

nazione erano da ricercare nel rapporto tra i due sessi: si passò allora a parlare di rapporto con l'uomo, di anticoncezionali, di aborto.

La frase di una compagna rende però a pieno il clima di quel periodo, e non solo a Casale: "Se non avevi un uomo e non ti importava niente di anticoncezionali, non ti trovavi molto bene". E molte compagne di Novi, allora giovanissime, ricordano come si sentissero a disagio quando si parlava di rapporti sessuali e di anticoncezionali, perché non avevano il coraggio di dire che non avevano esperienza né dell'uno né dell'altro. Addirittura, in una "storica" votazione per alzata di mano su quali anticoncezionali si usassero, alcune alzarono la mano alla voce "nessuno", passando per irresponsabili e poco consapevoli ma non osando confessare che non ne usavano nessuno perché non avevano alcuna necessità o possibilità di farlo.

La pratica del fare

Intanto, sempre più la relazione tra donne, che fino a quel momento era stata agita nei luoghi separati, tende a spostarsi nella società "esterna" e a mescolarsi ai luoghi misti, forte, però, della consuetudine, ormai irrinunciabile, a una sorta di separatismo metodologico che sta a monte delle loro scelte e dei loro interventi.

I campi d'azione in questa fase riguardano in particolare, anche a livello locale, la legge 194, "Norme per la tutela sociale della maternità e sulla interruzione volontaria della gravidanza", la legge di iniziativa popolare sulla violenza sessuale, l'impegno per e nel consultorio e le 150 ore.

La legge 194

Prima dell'entrata in vigore, nel 1978, della legge 194, abortire significava necessariamente una scelta di clandestinità pagata

a caro prezzo e il ricorso, per chi non poteva permettersi viaggi a Londra o cliniche compiacenti in Italia, a metodi pericolosi e talvolta mortali. È a metà degli anni Settanta che la questione dell'aborto e dell'abolizione di quelle norme del codice Rocco che ne facevano un reato contro la stirpe si impone in maniera forte: da questo punto di vista, il processo a Gigliola Pierobon, svolto a Padova nel 1973, rappresenta un grosso momento di mobilitazione, caratterizzato non solo dal rendersi visibili, a sostegno dell'imputata, di alcuni gruppi del femminismo italiano, ma anche dall'inizio della pratica provocatoria dell'autodenuncia di massa come momento alto di disobbedienza civile.

Sull'aborto, il movimento si confronta e si divide. Una parte del femminismo scelse ad esempio di non scendere nelle piazze su questo tema: un numero di "Sottosopra", dal significativo titolo *Noi sull'aborto facciamo un lavoro politico diverso*, motiva la scelta di non aderire alle manifestazioni abortiste con la contraddizione tra il modo di trattare e approfondire il tema della sessualità nei gruppi di autocoscienza e una rivendicazione pubblica, necessariamente incapace di coglierne e farne propria la complessità; è quella che viene chiamata "l'obiezione della donna muta", cioè di colei che non voleva essere interpretata e rappresentata nelle battaglie politiche e nelle teorizzazioni globalizzanti e omnicomprensive; per alcuni collettivi, inoltre, sembra assurdo sostenere una legge che legifera sul corpo delle donne, oltretutto con il rischio di favorire l'irresponsabilità maschile; per altre compagne, invece, fu proprio questa battaglia a stimolare il loro avvicinamento e la loro partecipazione al movimento.

Per Alessandria, quella sull'aborto è stato forse il primo momento di unità. Dopo l'arresto a Firenze di Conciani, nel 1974 (15), le compagne alessandrine, forti anche delle loro precedenti esperienze di *self help* (per imparare a fare l'autovisita avevano chiamato delle compagne di Milano, alcune delle quali studentesse in medicina) e di aborti fatti in casa (e andati tutti benissimo), gestiti da un collettivo che veniva chiamato "gruppo A" hanno fatto una grande mostra in piazza Libertà, e in seguito

hanno organizzato (insieme agli altri collettivi provinciali) la manifestazione per l'8 marzo del 1976 di cui abbiamo già parlato. E appena la legge 194 è diventata operativa, c'è stato grande impegno per garantirne l'applicazione, in modo da poter assicurare alle donne il suo funzionamento presso l'Ospedale di Alessandria fin dal primo giorno.

Anche a Novi e a Casale c'è una forte mobilitazione su questo: a Novi, in particolare, mentre in Parlamento si sta discutendo la legge, viene fatta un'interessante inchiesta, con interviste a ginecologi e primari, per verificare la loro posizione rispetto all'interruzione di gravidanza e all'obiezione di coscienza, inchiesta che viene pubblicata sul periodico "Contro" (16). Va però ricordato che tale mobilitazione si collega anche al fatto che, in quegli anni, i Collettivi si trasformano di fatto, e non sempre per loro volontà o scelta, in centri cui si rivolgono le donne che si trovano in difficoltà e che devono abortire, talora inviate lì da quegli stessi medici che faranno magari in seguito obiezione di coscienza.

La legge sulla violenza sessuale

La 194, che come osserva Emma Baeri fu contemporaneamente acquisto di certezza di un diritto all'autodeterminazione e alla salute e perdita di una ricchezza inaudita, accumulata dando voce politica alle singole esperienze (17), fu messa in discussione da due referendum abrogativi proposti dal Movimento per la vita e dal Partito Radicale; ma nel 1981 la questione sembrava definitivamente chiusa con i due *no* che ne bocciavano le proposte.

Contemporaneamente, però, l'indignazione generale in seguito ad episodi come il delitto del Circeo, nel 1975, spingono a porre sull'agenda del Movimento la questione della violenza sessuale, con la costituzione di un comitato promotore di una legge in tal senso: non più una legge per le donne, come venne vissuta la 194, pensata totalmente al di fuori del movimento femmini-

sta, ma una legge delle donne, in quanto proposta di legge di iniziativa popolare, pensata e sostenuta da una parte del movimento femminista.

Il tema è sentito particolarmente a Casale, dove proprio in questo contesto di mobilitazione si colloca un episodio di violenza subito da una donna del gruppo nell'aprile del 1979: il collettivo esce subito con un documento di denuncia e vorrebbe presentarsi come parte civile nel processo all'aggressore, ma la legge non lo permette; si fa allora opera di sensibilizzazione in tal senso, chiedendo modifiche alla legge.

Il consultorio

Nel frattempo, i collettivi della provincia si erano anche mobilitati per dar vita ai consultori, fase questa vissuta con grande coinvolgimento e impegno soprattutto a Novi e a Casale.

Su questo tema ci sono intrecci molto forti con altre realtà: le compagne di Novi avevano seguito l'esperienza del consultorio della Face Standard alla Bovisa, a Milano; quelle di Alessandria le prime esperienze di consultori autogestiti a Torino, mentre le compagne di Casale erano state a Torino, a un coordinamento su questo tema, e a un convegno che si era tenuto a Bologna, al palazzo della Borsa, nel novembre del '75 o del '76; anzi, un particolare curioso legato a quell'occasione è il fatto che lì, per la prima volta hanno visto, con scandalizzato stupore, donne che durante le riunioni lavoravano a maglia, atteggiamento che in seguito divenne invece abituale anche presso di loro.

Le idee sul tipo di struttura che avremmo voluto erano piuttosto chiare: non un ambulatorio e non il consultorio famigliare che veniva proposto, ma un consultorio autogestito, dove ci fosse spazio per il *self help* e l'autovisita, e che fosse anche momento per il confronto e l'aggregazione tra donne, senza dover medicalizzare ogni loro problema. Come ben sappiamo, però, quella che è stata approvata è stata l'istituzione di un consultorio per la famiglia, su cui si continuava a vegliare, da parte democristiana,

perché non si riducesse ad essere, secondo un ritornello ricorrente di quegli anni un “dispensatore di pillole”.

A questo punto le scelte sono state diverse. Casale e Novi hanno deciso comunque di “entrare” nell’esperienza che stava nascendo, per cercare di trovare spazi di cambiamento dall’interno, in cui “far passare” i propri discorsi (e questo costa a Novi una prima e dolorosa rottura al suo interno) mentre ad Alessandria, dopo un primo tentativo di collaborazione col personale del consultorio in qualità di volontarie, cadono motivazioni e interesse, e la presenza del collettivo nella vita del consultorio viene meno.

A Novi il collettivo riuscì a dar vita ad un’assemblea delle utenti, che si incontrava settimanalmente per parlare di anticoncezionali, parto, ruolo dei tecnici, e per analizzare cosa funzionasse e cosa no all’interno della struttura; e, in particolare, un’attività cui il collettivo ha dedicato molte energie all’interno del consultorio, ma che non si è riusciti a concretizzare, è stata la progettazione e la stesura, insieme con i tecnici del consultorio, di un opuscolo sugli anticoncezionali da distribuire a tutte le donne: “L’idea di questo opuscolo – si legge in quella che ne sarebbe dovuta essere la presentazione, scritta da alcune donne del collettivo e che appare, a rileggerla, molto datata per i toni e il linguaggio – è nata [...] dalla constatazione che è necessario fare dei consultori dei centri di iniziativa più ampia di informazione e controinformazione sulla medicina che riguarda la donna, ma anche e soprattutto luoghi in cui il vissuto delle donne, la loro soggettività, le loro esperienze assurgono al diritto di essere testimonianza, documento per un nuovo modo di fare medicina, di fare scienza”.

A Casale, una volta che il consultorio fu istituito, si iniziò, poi, come già anche a Novi, a fare turni di presenza per creare momenti di dibattito in sala d’attesa sulla salute, gli anticoncezionali, famiglia, maternità, educazione dei figli, proprio perché il Consultorio era pensato come un momento di aggregazione delle donne, e non solo un luogo dove si potesse fare gratuitamente

una visita ginecologica. Molto forti anche l’impegno e la presenza del collettivo casalese e di quello novese all’interno del Comitato di partecipazione.

Le 150 ore

Il 1976 rappresenta quasi ovunque il momento più alto del movimento e contemporaneamente l’inizio della sua parabola discendente, quella in cui emergono sempre più le tensioni e le contraddizioni; ma, comunque, gli anni tra la fine del decennio Settanta e gli inizi del successivo vedono l’azione e la presenza politica delle donne caratterizzarsi in modo più specifico intorno ad alcune iniziative, tra cui l’esperienza del *femminismo sindacale* che trova voce nei Coordinamenti Donne, e soprattutto nell’Intercategoriale. Questa esperienza ebbe vita breve (18) ma produsse riflessioni di grande interesse soprattutto sul rapporto tra donne e lavoro e fu alla base della nascita delle 150 ore per sole donne, riempite di contenuti di genere, momento importanti e fecondo di incontro tra femministe e donne che provenivano da altre storie e da altri contesti.

Anche in provincia si istituiscono corsi di questo genere, in tempi e su temi diversi. La prima esperienza è ad Alessandria, con un corso sulla condizione della donna ed un altro, più seguito, sulla salute, che sfocerà poi nella preparazione collettiva e nella pubblicazione di un libro (19).

A Casale, l’idea di un corso 150 ore su “Donne e salute”, che si realizzerà nel 1979, nasce dall’incontro avvenuto in consultorio con un gruppo di operaie di una fabbrica metalmeccanica, la Sacelet, per discutere i loro problemi di salute derivanti dall’ambiente di lavoro. Il corso produce anche incontri in ospedale col personale di ginecologia e ostetricia, i delegati sindacali e il personale del Consultorio, per discutere dei temi che le donne stavano affrontando e in particolare per chiedere che venissero usati i metodi Leboyer per il parto e Karman per l’aborto. Anche questa esperienza sarà raccolta e resa pubblica attraverso la pubbli-

cazione di un libro (20).

A Novi il Collettivo decide di gestire un corso 150 ore nel 1980, facendo però la scelta di occuparsi non di sessualità e maternità (come se le donne dovessero e potessero occuparsi solo di quello), ma di lavoro: dei temi trattati e delle riflessioni che ne sono scaturite dà conto una pubblicazione curata da Lisetta Francescani e da chi scrive (21).

In tutti questi corsi, che si strutturano alternando incontri con cosiddetti “esperti” ed incontri autogestiti, viene trasferita la metodologia del Collettivo: discussione a piccoli gruppi, a partire dalla propria esperienza, rotazione nell’assunzione dei ruoli, programmazione collettiva, verifica periodica sia del metodo che dei contenuti, negazione del ruolo cattedratico dell’esperto.

Gli anni Ottanta: la crisi e la fine

Nei primi anni Ottanta esplodono le contraddizioni e si verificano le prime, dolorose, scissioni e fratture che danno inizio a una fase di crisi irreversibile.

A Novi, a una prima frattura avvenuta nel 1975, sulla questione della partecipazione al Consultorio comunale, seguono ulteriori divisioni sulla scelta se fare iniziative all’esterno o privilegiare invece il momento del gruppo, non facendosi influenzare da partiti e scadenze, ma seguendo solo i propri tempi. È stata, quest’ultima, quasi una divisione generazionale tra le “giovani” che non volevano che i tempi fossero dettati dall’esterno (elezioni, referendum, etc.) ma che intendevano rispettare i propri ritmi (“i tempi delle donne sono quelli che le donne si danno”) e le “vecchie”, più “politiche”, sensibili all’urgenza e alla necessità di intervenire anche nel pubblico, che ha portato poco per volta all’esaurirsi del gruppo.

A Casale, i primi momenti di forte tensione avvengono nel 1976, anno delle elezioni politiche, quando il Collettivo decide di intervenire nella campagna elettorale e di presentare una femminista in quanto tale nelle liste di Democrazia Proletaria, susci-

tando un aspro dibattito al suo interno proprio sull’opportunità o meno di fare queste scelte. Nonostante le tensioni politiche, però, riesce a far da collante ancora per un certo periodo l’autocoscienza, ma le difficoltà e le insoddisfazioni permangono, i momenti di autocoscienza vengono vissuti come scollegati dal tentativo di rivolgersi all’esterno e si ha la sensazione di “non concludere niente” per mancanza di sistematicità e continuità, anche se lo spirito di militanza fa sì che si cerchi di evitare rotture e scioglimenti. Anche qui, sono le giovanissime e le meno politicizzate le prime ad allontanarsi.

Alessandria, invece, nel 1976 sembra paradossalmente dare inizio ad una nuova fase vitale della sua storia; proprio in quell’anno, infatti, nasce un nuovo collettivo (il cosiddetto collettivo della Pista dal nome del quartiere in cui era la sua sede) che aggrega altri gruppi e persone nuove, di diversa provenienza ed esperienza.

Molto forte è la spinta al confronto con l’esterno e con le varie organizzazioni e istituzioni del territorio (Consiglio di quartiere, case popolari, consulta femminile, movimento studentesco, 150 ore, sindacato, lega dei disoccupati, altri collettivi) e le scadenze politiche e le iniziative promosse vedono il collettivo sempre presente con la sua elaborazione autonoma e la sua partecipazione costruttiva; ma alla fine appare abbastanza chiaro come queste uscite fossero determinate più da eventi e scadenze imposte dall’esterno che da bisogni ed esigenze del gruppo, al cui interno peraltro i rapporti interpersonali erano abbastanza deteriorati; ed è l’inizio della fine, anche per Alessandria.

Il femminismo diffuso

Gli anni Ottanta, come è noto, segnano, però, anche una svolta periodizzante nel Movimento, i cui esiti sono ancora in corso: in essi si attua infatti il passaggio dal cosiddetto “femminismo storico” al pensiero della differenza sessuale e si sente il bisogno di mettere insieme memoria e storia, per l’urgenza di un bilancio

politico e il timore di perdere il filo di un percorso di identità: nel 1981 nasce "Memoria", rivista di storia delle donne, e nel 1989 la Società Italiana delle Storiche, mentre l'anno prima all'Università di Torino era stato creato il Centro Interdipartimentale di Studi delle donne.

È l'inizio di una nuova fase, quella che è stata anche detta "del femminismo diffuso" (22), che si esprime attraverso un reticolo di centri, librerie delle donne, riviste che fanno sentire la loro influenza nella sfera pubblica e che danno voce anche in campo politico, inteso nel suo senso più ampio e più alto, alla soggettività femminile.

Anche in provincia continuano delle esperienze: vorrei solo citare, ad Alessandria, il "Gramsci" presso il quale negli anni Novanta si era costituito un gruppo di ricerca delle donne sulla differenza sessuale e che ha organizzato incontri pubblici su questi temi.

Sempre negli anni Novanta, poi, opera a Tortona un gruppo che in parte raccoglie anche l'eredità di un collettivo femminista che era sorto in quella città, in anni più tardi rispetto alle altre esperienze della provincia, il CAF: si tratta del gruppo Nata femmina, che si è costituito nel 1989 con l'intento di promuovere iniziative che valorizzassero e diffondessero il pensiero delle donne e che si è occupato in particolare di violenza sessuale, maltrattamenti, salute, pacifismo, cultura delle donne. L'associazione si è poi "sciolta, senza atti formali, tra il 1998 e il 1999 per una serie di problemi, personali e no, non ultimo lo sfratto del comune dalla sede che le era stata assegnata" (23).

E con la fine degli anni Ottanta comincia a chiudersi a cerchio anche un mio percorso personale: infatti, proprio a partire dal femminismo mi sono accostata, quasi casualmente, alla storia di genere: stimolata a riflettere sull'esperienza del collettivo da un'intervista di un giornale locale, in occasione di un 8 marzo, mi sono resa conto in quella situazione che si stava "sfilacciando" anche in me la memoria di quanto il collettivo aveva elaborato e di quello che aveva fatto ed è nata così l'esigenza di

raccoglierne testimonianze e documenti, come già è stato detto, per recuperare e rendere accessibile questo "pezzo" di storia.

Durante questo lavoro mi sono trovata per la prima volta ad affrontare temi e problemi della ricerca storica in generale e di quella di genere in particolare: ad esempio, come usare le fonti orali, ma anche, e soprattutto, come lavorare sulla soggettività femminile e sulle pratiche politiche delle donne. Determinante, a questo proposito, l'incontro con Luisa Passerini, il suo incoraggiamento e i suoi consigli. E quindi, per me, un cerchio si sta chiudendo: punto di partenza è stato un protagonismo politico e femminista; di qui il passaggio alla storia delle donne e alla ricerca storica e, adesso, il mio tornare da storica su quel momento.

Spunti per altri percorsi di riflessione

Ma vorrei chiudere questa mio intervento con alcuni spunti di percorso ancora aperti: innanzi tutto, una riflessione sul fatto che forse questa esperienza ha rappresentato un *unicum* nella storia politica, anche locale. Credo infatti che in nessun'altra situazione si sia visto un coinvolgimento così importante sia da un punto di vista quantitativo che qualitativo di donne (certamente molte di più di quante abbiano mai militato nei partiti politici) e che in nessun'altra situazione le donne abbiano esercitato una funzione politica così importante.

Sarebbe poi interessante indagare quanto di questa esperienza sia stata recepita, non solo dalle nuove generazioni, come spesso ci si chiede, ma anche dalle istituzioni e dalle amministrazioni, quanto questo movimento sia riuscito a produrre in termini di cambiamenti e di miglioramenti per la qualità della vita delle donne e quanto abbia inciso sulla pratica tradizionale della politica.

Infine rilancio, perché mi è sembrata molto interessante, una pista indicata da Elena Petricola nel suo intervento nel volume *Il femminismo degli anni Settanta*, cioè l'invito a un confronto con

lo sguardo degli uomini, indagando anche la loro memoria su quegli anni, che certamente ci restituirebbe sguardi diversi e nuovi e (diversi) punti di vista.

NOTE

(*) [nota a piè di pagina] Graziella Gaballo, insegnante, storica, svolge la sua attività di ricerca in collaborazione con l'ISRAL.

(1) Basti citare, tra le pubblicazioni più recenti a livello nazionale, il numero monografico di "Genesis", la rivista della società italiana delle storiche, dedicato agli anni Settanta (Genesis, III, 1, 2004, *Anni Settanta*), in cui compariva fra l'altro quell'interessante saggio di Anna Bravo sul tema della violenza del movimento, *Noi e la violenza. Trent'anni per pensarci*, che ha suscitato un vasto dibattito sulle pagine dei giornali e non solo; e il libro *Il femminismo degli anni Settanta*, curato da Teresa Bertilotti e Anna Scattigno (Roma, Viella, 2005); e, tra le pubblicazioni che si sono occupate di realtà locali, due che hanno per scenario la realtà torinese: Piera Zumaglino, *Femminismi a Torino*, Milano, Franco Angeli, 1996 e Maria Schiavo, *Movimento a più voci. Il femminismo degli anni Settanta attraverso il racconto di una protagonista*, Milano, Franco Angeli, 2002.

(2) Cfr. Lilith-Rete informatica di genere femminile, *Reti della memoria. Censimento di fonti per la storia delle donne in Italia*, Genova, Coordinamento donne lavoro cultura, 1996, p.148

(3) Cfr. Elisabetta Francesconi e Graziella Gaballo, *Archivio del movimento femminista a Novi Ligure. Presentazione e primi spunti per una sua utilizzazione*, "Quaderno di storia contemporanea", 1996, n. 19

(4) Cfr. Anna Rossi Doria, *Ipotesi per una storia che verrà*, in Teresa Bertilotti e Anna Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, Roma, Viella, 2005, p. 2

(5) Luisa Passerini, *Storia di donne e di femministe*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 182-183

(6) Elda Guerra, *Femminismo/femminismi: appunti per una storia da scrivere*, "Genesis", III/1, 2004, p. 90

(7) Cfr. Anna Rossi Doria, *Ipotesi per una storia che verrà*, cit., p. 14

(8) Il documento, senza data, ha per titolo *Non c'è rivoluzione senza liberazione della donna. Non c'è liberazione della donna senza rivoluzione*

(9) In occasione del seminario di studi *Storie di genere* (Alessandria, Palazzo Guasco, 19 settembre 2006) in cui ho presentato questa mia relazione, Gianna Sacchi Marescotti, che ringrazio per la segnalazione, mi ha informato dell'esistenza di materiale relativo al collettivo di Valenza. Mi auguro di riuscire a consultarlo, in un prossimo futuro, in modo da aggiungere anche questa importante tessera al quadro che stiamo cercando di delineare.

(10) A Novi, nel biennio 1968/69 le lotte operaie conoscono momenti molto alti e nel 1969 cominciano a registrarsi alcuni movimenti tra i giovani studenti, che danno vita a gruppi e circoli culturali: da una "costola" di Gioventù Studentesca, in cui già da anni si ritrovano i giovani cattolici, nascerà il Circolo "Don Dilani", mentre da militanti del PCI e della FGCI e da giovani senza tessera di partito, nascerà il Circolo "26 luglio" (il cui nome fa riferimento alla data dell'attacco, fallito, alla caserma della Moncada, nel 1953, che costituisce in qualche modo l'inizio della rivoluzione cubana), al cui interno si costituirà il "gruppo operai e studenti" sempre presente davanti alle fabbriche per discutere delle lotte in corso e il Centro d'iniziativa Popolare. Alla fine dell'anno nascerà anche il gruppo de "Il Manifesto"

(11) Testimonianza, dattiloscritta, in possesso di chi scrive

(12) Nella sua prima fase (1973-76) la rivista raccoglie soprattutto l'esperienza dei tanti gruppi di donne, ospitando anche singole voci (ogni gruppo di donne, purché non legate ad organizzazioni maschili o ogni donna singola, poteva inviare dei testi e le redattrici si impegnavano a pubblicarli senza alcuna selezione) e dà conto dei grandi incontri nazionali: alcuni dei fascicoli più importanti sono collegati ad eventi significativi del Movimento, come i convegni di Pinarella di Cervia o il Seminario al Circolo De Amicis di Milano su sessualità, maternità, contraccezione, aborto. Dal 1976, con il numero "rosa" *Alcuni documenti sulla pratica politica* diventa una pubblicazione della Libreria delle Donne.

(13) Cfr. The Boston Women's Health Book Collective, *Noi e il nostro corpo. Scritto dalle donne per le donne*, Milano, Feltrinelli, 1974. *Noi e il nostro corpo* è la traduzione di un libro collettivo scritto dal collettivo

americano di Boston sulla salute delle donne: Luisa Passerini ricorda che quando la casa editrice italiana chiese alle statunitensi i diritti di traduzione del libro, esse risposero che li avrebbero concessi solo se il testo fosse stato tradotto dalle femministe torinesi, come infatti avvenne. Cfr. Luisa Passerini, *Corpi e corpo collettivo. Rapporti internazionali del primo femminismo radicale italiano*, in Teresa Bertilotti e Anna Scattigno, cit., p. 188

(14) Luisa Passerini, *Corpi e corpo...*, cit.

(15) Nel 1974 la polizia fece irruzione nella sede del CISA (Centro Italiano Sterilizzazione e Aborto) a Firenze e arrestò quaranta donne e il ginecologo Conciani; poco dopo verrà arrestata anche Adele Faccio mentre teneva un dibattito presso il Cinema Adriano di Roma.

(16) "Contro" era un mensile politico e di informazione della zona di Novi, che faceva capo allo PDUP

(17) Cfr. Emma Baeri, *Riguardarsi*, in Emma Baeri e Annarita Buttafuoco (a cura di), *Riguardarsi. Manifesti del movimento politico delle donne in Italia*, Siena, Protagon Editori Toscani, 1997.

(18) Per una ricostruzione di questa esperienza, rimando a *La spina all'occhiello. L'esperienza dell'Intercategoriale donne Cgil-Cisl-Uil attraverso i documenti 1975-1978*, Torino, Musolini editore, 1979

(19) 150 ore Alessandra, *La salute della donna*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1979

(20) *Donna: la fatica di star bene. Corso monografico 150 ore "Donna e salute"*, Edizioni Lotte unitarie, Alessandria 1981. Il libro è preceduto da una prefazione di Anna Bravo, una delle due docenti universitarie che aveva collaborato alla progettazione e realizzazione del corso.

(21) Elisabetta Francescani e Graziella Gaballo, *Donna e lavoro: spazi da difendere, spazi da costruire*, Novi Ligure, Edizioni Danibel, 1992. In questa pubblicazione si dà conto nella prima parte del corso 150 ore, mentre nella seconda parte si affronta l'esame di due "leggi per le donne": la proposta di legge "le donne cambiano i tempi" e la legge 125 del 1991, sulle pari opportunità.

(22) L'espressione deriva dal titolo di un testo a cura di Anna Rita Calabrò e Laura Grasso, *Dal movimento femminista al femminismo diffuso*, Milano, Franco Angeli, 1985

(23) Da una breve testimonianza scritta rilasciatami, in occasione della preparazione di questo mio intervento, da Marica Rescia, che ringrazio

Il caso delle commissioni femminili di Lotta Continua

Questione femminile e questione di genere nei movimenti della sinistra extraparlamentare italiana degli anni Settanta

Stefania Voli*

Fin dalla nascita di Lotta Continua, nell'autunno del 1969, la questione femminile segue un andamento carsico, emergendo stentatamente all'altezza di alcuni particolari occasioni e articolandosi in maniera più concreta solo a cavallo tra il 1973 e il 1974. (1)

Tentativi di lettura della condizione delle donne e, in particolare, della donna lavoratrice, sono già presenti nei primi numeri di "Lotta Continua", omonimo giornale di movimento, dove tuttavia le rare analisi abbozzate presentano tutte uno spiccato approccio materialista, rivelatore della sostanziale impreparazione teorico-politica sulla questione e, soprattutto, del disimpegno di un gruppo che non si sente direttamente toccato dalla problematica. (2) È solo nel 1972 che, per la prima volta, un particolare episodio diventa il pretesto per un reale faccia a faccia tra le organizzazioni dell'estrema sinistra e quelle femministe. Il 7 luglio alla Facoltà di Magistero di Roma il collettivo Lotta Femminista (3) organizza un seminario sul tema "L'occupazione femminile in Italia" (4), la cui partecipazione, in conformità alle esigenze di tale gruppo, avrebbe dovuto essere esclusivamente femminile. L'incontro però non riesce a svolgersi a causa dell'irruzione provocatoria di un gruppo di militanti della sinistra extraparlamentare.

L'episodio viene commentato e condannato dalle neofemministe in una lettera di protesta che trova spazio nelle testate dei

principali gruppi extraparlamentari, tra i quali "Lotta Continua". Al centro della denuncia, il difficile rapporto con i gruppi della Nuova sinistra, accusati di essere intolleranti nei confronti delle forme autonome di organizzazione politica delle donne. (5)

Lotta Continua, che fino a quel momento aveva tentato di aggirare la problematica femminile, è ora costretta a riconoscerla e affrontarla, ma non senza riserve e non senza l'ammissione della propria impreparazione: "Pubblichiamo questa lettera (a prescindere da una discussione sul merito politico della posizione propria del 'Movimento Femminista', che siamo ben lungi dal condividere, ma sulla quale poco abbiamo pensato e meno ancora abbiamo detto)". (6)

Non tarda ad arrivare la risposta, scritta da quattro militanti (due uomini e due donne) che per primi decidono di esprimersi apertamente in merito al rapporto "uomo-donna-rivoluzione". (7) Dalle loro riflessioni risulta immediatamente evidente come la posizione di LC sui movimenti delle donne non si distingua da quella delle altre organizzazioni della sinistra extraparlamentare e, anzi, sia ancora profondamente viziata da pregiudizi e stereotipi: formati da donne borghesi, questi collettivi sarebbero stati infatti fortemente influenzati da quelle che una militante romana definiva – ricordando il parere da lei stessa condiviso in merito prima di entrare nelle commissioni femminili e, successivamente, nei gruppi femministi – le "sceme americane".

L'occasione di dibattito offerta da questo scambio non viene tuttavia colta dall'organizzazione. Solo alcuni mesi più tardi, una "aspirante militante" (come si firmerà nella lettera spedita al giornale) già attiva nel movimento delle donne, tenterà invano di riaprire la discussione esortando Lotta Continua a fare chiarezza al suo interno sulla questione femminile. Ma la supplica della donna rimarrà inascoltata e la discussione ulteriormente rimandata.

Nuova occasione di dibattito giunge nel febbraio del 1973, quando il deputato socialista Loris Fortuna decide di presentare in parlamento una proposta di legge abrogativa delle norme fasciste sul reato d'aborto. (8) La problematica assume una mag-

giore risonanza quando, alcuni mesi dopo, Gigliola Pierobon, giovane appartenente al collettivo separatista Lotta Femminista, viene processata per interruzione di gravidanza, con l'accusa di "delitto contro la sanità e l'integrità della stirpe". (9) La strenua difesa portata avanti dai gruppi femministi che rivendicano la liberalizzazione dell'aborto come un diritto fondamentale della donna, fa sì che tale episodio assuma un marcato carattere politico che per alcuni mesi trova spazio anche su "Lotta Continua". Tuttavia il confronto non avrà il tempo di ampliarsi, perché bloccato a fine anno da un'ulteriore e più immediata scadenza: quella del referendum sul divorzio. (10)

Nel solo volgere di un anno, la scelta di abbandonare il terreno movimentista d'origine per imboccare la strada dell'impegno istituzionale, porta Lotta Continua a misurarsi con due questioni (l'aborto e il divorzio) riguardanti da vicino la condizione della donna nella società e quindi a "mettere il dito" in quella parte di cielo riguardante direttamente la problematica femminile che l'organizzazione aveva cercato in più modi di aggirare.

Negli stessi giorni in cui si svolge il "processo Pierobon" la discussione lasciata in sospeso dalla fine dell'anno precedente, riprende grazie ad una militante che dalle pagine del giornale decide di affrontare lo spinoso discorso del rapporto tra "maschi e femmine" (11) nell'organizzazione, prendendo spunto da un documento stilato un anno prima dai Gruppi Femminili di Trento. (12) In particolare, la militante "intermedia" – come lei stessa si definisce – si sofferma sulla denuncia del carattere maschile che contraddistingue i gruppi "rivoluzionari" e, a tal proposito, interroga se stessa e, indirettamente, tutta l'organizzazione: "mi sono chiesta in quale misura questa catastrofica descrizione corrispondesse alla situazione di LC". (13) In altre parole: fino a che punto i militanti di Lotta Continua sono effettivamente e consapevolmente investiti dai valori patriarcali che secondo i movimenti neofemministi caratterizzerebbero i rapporti umani, e quindi quelli tra i sessi?

È proprio con tale quesito che ha inizio l'*escalation* delle riflessioni che – seppur con molte contraddizioni e contrapposi-

zioni – porteranno molto lentamente e farraginosamente a far esplodere in LC il dibattito sulla questione femminile.

La risposta che inizialmente la donna prova a darsi è quantitativa e tutt'altro che confortante: Lotta Continua annovera fra le dirigenti una militante nella segreteria nazionale, tre su cinquantatre nel comitato nazionale e, viceversa una schiera di donne impegnate nei “quadri intermedi”, cioè nelle sedi locali e nelle sue molteplici diramazioni. Il primo livello della contraddizione – l'esclusione – viene quindi così ad essere smascherato. Ma dal piano delle accuse e delle recriminazioni il passaggio verso un secondo livello, quello della ricerca delle motivazioni di tale situazione, e ad un terzo, quello propositivo e creativo diretto alla ricerca di soluzioni collettive che mettano le donne in condizione di uscire dall'invisibilità, dal silenzio e dalla subordinazione, non si fa attendere. Attraverso le numerose lettere che le militanti iniziano a scrivere emerge per la prima volta – siamo nel 1973 – la rivendicazione esplicita delle donne di LC di forme autonome di organizzazione capaci di rispondere alle loro esigenze: riunioni, discussioni e, soprattutto, spazi comuni, iniziano ad essere visti come strumenti indispensabili per elaborare e portare avanti, all'interno del gruppo, uno specifico punto di vista femminile.⁽¹⁴⁾ Ricorda una ex militante bolognese:

“Era una cosa abbastanza spontanea: ad un certo punto è successo che si cominciasse a fare riunioni come donne e la cosa era veramente invisa, osteggiata da coloro – dai maschi – che avevano più strumenti culturali con argomenti più politici”.

Il desiderio di creare ambiti separati all'interno del partito impone immediatamente un ripensamento del rapporto delle donne con tale struttura e con i suoi militanti, ma anche del rapporto tra le stesse militanti: sulla diversa interpretazione del rapporto lotta delle donne/lotta di classe si creano immediatamente due opposti schieramenti. Le femministe (che, con l'evolversi del discorso, andranno a loro volta incontro a divisioni al loro interno) e le “antifemministe”. Le prime affrontano tale rapporto partendo da un punto di vista che non è più (o non soltanto) quel-

lo dell'organizzazione, ma che è innanzitutto il proprio e quello che deriva dai propri bisogni. Le seconde, invece, restano salde all'idea di dover agire all'interno del progetto di costruzione di una società comunista e quindi all'interno dell'organizzazione che per esso lavora: la discussione sulle contraddizioni femminili è accettata dalle “antifemministe” solo nella misura in cui questa contribuisce alla trasformazione di un'organizzazione di militanti “rivoluzionari” capace di incarnare gli interessi del proletariato:

“Non c'è altra prospettiva dalla quale le compagne femmine possano cominciare a guardare e affrontare in maniera fruttuosa i loro problemi”, conclude una “compagna antifemminista” senza lasciare spazio ad alcun dubbio sulla propria posizione.⁽¹⁵⁾

I nodi problematici che in queste poche lettere vengono posti sono, *in nuce*, gli stessi che accompagneranno LC e le sue donne fino alla fine: la divisione e la gestione del potere, il rapporto tra compagni/e, l'esigenza di una militanza di matrice “diversa”.

Per il momento la reazione di LC è inesistente: il gruppo lascia che i problemi delle donne siano discussi dalle militanti in uno spazio occasionale e ridotto del giornale, non senza cogliere e sfruttare l'occasione della nascita di questa nuova soggettività per le imminenti scadenze politiche, quale, ad esempio, la campagna per il divorzio. Scadenza che d'altra parte per le militanti rappresenterà anche la prima importante possibilità di mettersi alla prova sul campo dell'auto-organizzazione.

A cavallo tra il 1973 e il 1974 a Torino si forma, con il compito di elaborare una teoria politica *sulle* donne e *per* le donne, la prima commissione femminile di LC, seguita, non molto tempo dopo, da quella romana e da molte altre ancora.⁽¹⁶⁾ Tuttavia, nonostante il loro rapido fiorire, per essere ufficialmente riconosciute dall'organizzazione le commissioni dovranno aspettare fino al gennaio 1975.

Fin dal loro sorgere le commissioni femminili sono macchiate da due “peccati originali” che a conti fatti sembrano racchiudere già le ragioni della sconfitta di tale esperienza. Innanzitutto il loro nome rimanda ad una tradizione della sinistra storica e istituzio-

nale (il PCI in particolare, dove le commissioni femminili esistono già da tempo) con cui Lotta Continua si pone in questo momento ancora in netta contrapposizione. Per un'ulteriore ragione poi la denominazione è il segno più evidente dell'ambiguità che contrassegna queste strutture: la decisione di definirsi "femminile" e non "femminista" è infatti un compromesso cercato tra le militanti e l'organizzazione, come ricorda una ex militante romana:

"Si chiamava 'femminile' per un compromesso, perché c'era il dente avvelenato contro le femministe che venivano viste come le snob".

La seconda contraddizione risiede invece nella nascita delle commissioni come soggetti politici "misti", nei quali cioè non è esclusa la partecipazione maschile.

Analizzando criticamente le commissioni femminili è inoltre necessario aggiungere un'ulteriore punto di vista: dalle militanti schierate su posizioni femministe più avanzate la commissione è infatti vissuta come un "ghetto" nel quale il partito tenta di rinchiudere la questione femminile e di nascondere l'assenza di volontà di ascoltare seriamente le riflessioni delle militanti. Una concessione, in altre parole, fatta da LC in cambio della possibilità di poter continuare a formulare, senza variazioni, le proprie "neutre" strategie rivoluzionarie.

Tale posizione non si rivelerà del tutto errata: la presenza delle commissioni femminili non muterà nei fatti il comportamento dell'organizzazione e la campagna per il divorzio ne costituisce un esempio. Laura Grasso afferma a questo proposito: "Nei mesi che precedono il referendum, le organizzazioni politiche mobilitano le commissioni femminili sulla tematica del divorzio e ciò costituirà per molte, non solo un approccio alla tematica relativa alla condizione femminile, ma anche l'avvio di profonde contraddizioni tra l'interesse sempre crescente nell'affrontare i nodi del femminile in luoghi separati, di sole donne, secondo temi e modi scelti e decisi dalle donne stesse e gli obblighi e le scadenze esterne, imposti dai tempi della politica maschile". (17)

Tuttavia sul terreno referendario le militanti potranno misurare per la prima volta la capacità di far pesare il proprio punto di vista.

Lotta Continua decide quindi di impegnarsi nella campagna per il diritto al divorzio, connotando tale scadenza in chiave anti-governativa e antifascista: laddove il materiale di propaganda non è curato direttamente dalle commissioni femminili, il discorso trova il suo centro nel tentativo di "smascherare l'opportunismo democristiano". (18) Quando invece sono le militanti femministe a gestire le iniziative e l'informazione, l'approccio cambia e fa affiorare il tentativo di leggere il divorzio come un importante diritto civile che riguarda da vicino la donna. Al "no alla DC" le militanti antepongono l'opposizione "alla strumentalizzazione reazionaria della donna e dei figli, allo sfruttamento della famiglia e della donna proletaria, a chi vuole eliminare un diritto civile per tornare ad una situazione ipocrita e autoritaria". (19) Tuttavia, la lettura della condizione femminile proposta è ancora una volta inserita in un'ottica economicista ed eccessivamente semplificata. Le commissioni femminili, pur nascendo con l'intento di portare nel partito il punto di vista delle donne, agiscono in bilico tra il desiderio di teorie autonome e il legame col partito, talmente saldo da riuscire a ricondurre la specificità di tali problematiche all'interno degli intenti di lotta generali. Le stesse militanti, appaiono divise tra la volontà di agire come soggetto autonomo e quella di restare all'interno dell'orizzonte del partito. Questa doppiezza, che non tarderà a trasformarsi in una vera e propria lacerazione, influenzerà in modo evidente tutto il percorso politico delle commissioni femminili, e la conduzione del referendum ne costituisce solo il primo esempio. Nonostante i limiti riscontrati nella conduzione della campagna per il divorzio da parte delle commissioni femminili, è indubbio che la vittoria del 12 maggio alimenti nelle militanti la voglia di lavorare insieme. Inoltre questa esperienza si rivelerà di fondamentale importanza per una maggiore presa di coscienza delle militanti, anche grazie al contatto – che inizia con la campagna per il divorzio ma aumenterà con quella per la liberalizzazione dell'aborto – con i gruppi neofemministi.

Nel gennaio del 1975 si tiene il 1° congresso nazionale a Roma

(7-12 gennaio 1975), occasione durante la quale l'organizzazione riconosce formalmente dignità alla questione femminile con l'ingresso di una rappresentante delle donne nella segreteria nazionale e con l'istituzione della Commissione femminile nazionale. (20) Non è, questo, un passaggio che si compie senza problemi, nel partito e nelle commissioni femminili: dalle colonne del giornale, all'indomani del congresso, alcune militanti femministe denunciano la scarsa chiarezza politica che caratterizza il riconoscimento della questione femminile in Lotta Continua. Ai vertici dell'organizzazione infatti è condivisa l'idea di poter risolvere la problematica con il semplice aumento del numero delle donne ai "vertici". A questa idea, che al congresso non tarda a tradursi in una proposta concreta, la risposta della commissione femminile di Torino non lascia spazio a fraintendimenti: "Avere più donne al comitato nazionale o nelle segreterie locali non significa né che l'organizzazione voglia riportare il problema in ogni sede e in ogni sezione, né tanto meno maggior crescita e responsabilità delle compagne". (21) Le torinesi denunciano senza mediazioni l'incapacità di Lotta Continua di affrontare con strumenti adeguati il dibattito: "Cosa ha voluto dire per Lotta Continua mandare al congresso un certo numero di donne? Mandare delle compagne unicamente in quanto donne, e non perché coscienti della loro condizione. L'essere donne non è di per sé indicativo del problema femminile. La consapevolezza di che cosa significhi essere donna la si acquista riflettendo e discutendo con le donne". (22) Dello stesso parere la responsabile della commissione femminile romana:

"Si costituisce a livello sostanziale e formale la Commissione femminile nazionale. Si costituisce nel caos, nell'impreparazione. Qualsiasi compagna, abbia lavorato o meno nelle commissioni femminili locali, sia o meno femminista, partecipa alla discussione, prende decisioni". (23)

In sede di convegno emerge in maniera palese tra le militanti della commissione femminile un problema di rappresentanza – che si trascinerà senza soluzione fino allo scioglimento di Lotta Continua – maggiormente messo in risalto dalla richiesta dell'or-

ganizzazione di inserire una responsabile delle commissioni tra i membri del comitato nazionale. La scelta delle donne, dopo aspre polemiche, cadrà su Vida Longoni, contestata perché reputata estranea "ai principi elementari del femminismo, quale ad esempio l'autodeterminazione delle donne, il rifiuto della burocrazia leaderistica maschile". (24)

Trovare una portavoce diventa complicato proprio nella misura in cui le militanti si accorgono di non avere una visione rappresentativa, non solo delle donne "di lc", ma delle stesse donne delle commissioni femminili: completamente assorte nel lavoro sociale, queste ultime non riescono a partecipare alla vita generale dell'organizzazione, finendo con l'essere considerate "specialiste" parzialmente emarginate ed esterne a Lotta Continua, portatrici di un punto di vista settoriale. Afferma polemicamente una militante dalle colonne del quotidiano: "Al congresso molte compagne non sono andate perché, essendo della commissione femminile, non dedicavano abbastanza tempo alle sezioni, e com'è noto, occuparsi di donne non è considerato lavoro politico". In termini di spartizione del potere tra uomini e donne – prosegue – un tale isolamento si traduce nella nomina di "dirigenti femmine travestite da dirigenti maschi, che scimmiettano i loro atteggiamenti e la loro visione del mondo, negando di avere anche loro in sé la contraddizione di donna". (25)

Non è un caso dunque che in seguito agli scontri della manifestazione del 6 dicembre 1975 (26), alcune militanti sentiranno l'esigenza di prendere le distanze dalle dichiarazioni rilasciate da Vida Longoni: "Proprio perché la discussione e la battaglia sono aperte, si precisa che gli articoli firmati cf [commissione femminile *n.d.r.*] nazionale, non possono rappresentare la posizione delle compagne delle cf e portano solo la posizione della compagna Vida". (27)

Nonostante le intenzioni portate al congresso dalle commissioni femminili includessero l'ingresso di un maggior numero di donne negli organi dirigenti, il riconoscimento dell'impossibilità del sentirsi rappresentate porta alla decisione di non partecipare a nessun organo dirigente del partito. E, mentre obiettivo princi-

pale delle commissioni diventa innanzitutto l'essere riconosciute dall'organizzazione in quanto soggetto politico interprete dei bisogni delle proletarie, Lotta Continua sembra scoprire l'importanza del lavoro delle militanti solo in occasione di importanti scadenze politiche.

Scriva Luigi Bobbio a proposito delle commissioni femminili: "(...) sono ancora strumenti del partito verso le donne, piuttosto che momenti in mano alle donne stesse per la loro autonoma espressione" (28): è indubbio infatti, che la Commissione femminile nazionale nasce ufficialmente con i modi e i tempi del partito, anche se nell'arco di poco tempo la maggior parte delle militanti inizierà a rifiutare molti dei condizionamenti imposti dall'organizzazione.

Dopo una pausa di un anno, la campagna referendaria sul diritto d'aborto riprende con forza in un periodo in cui l'attenzione della politica italiana è focalizzata sul fronte elettorale (29) e su quello dell'ordine pubblico. (30)

Quando a gennaio il parlamento riprende la discussione sulla legge Fortuna (31) per la depenalizzazione dell'interruzione di gravidanza, il movimento femminista non si fa trovare impreparato e promuove numerose iniziative che ottengono appoggio nelle forze della Nuova sinistra. Un dato nuovo e importante, che non passa inosservato, è infatti l'unità delle neofemministe con le donne della sinistra extraparlamentare. Questa collaborazione non è priva di problemi, soprattutto per quanto riguarda la gestione delle manifestazioni, che il movimento delle donne promuove esprimendo l'esigenza di separatezza e autonomia, ovvero relegando gli uomini delle organizzazioni a fine corteo e rifiutando la presenza di striscioni di riconoscimento. Questa scelta è invece aspramente criticata da Lotta Continua, in controtendenza rispetto agli altri gruppi omologhi (AO e PDUP) il cui comportamento verrà infatti reputato "opportunista e subalterno".

Un tale settarismo non tarda a portare una divisione di intenti tra Lotta Continua e le sue donne, non più disposte a lasciare la regia della campagna totalmente in mano all'organizzazione. All'apertura della battaglia per il diritto d'aborto alcune femmini-

ste torinesi dichiarano:

"Come donne appartenenti all'organizzazione, vogliamo che questa campagna sull'aborto serva a far crescere il movimento delle donne, lo rafforzi con nuovi strumenti organizzativi, non vogliamo che questa campagna sia gestita come quella per il divorzio, in modo burocratico, parziale, senza portare avanti la condizione della donna nel suo complesso (famiglia, sessualità, collocazione nella società). Improvvisamente Lotta Continua, nel referendum, si era accorta di avere non solo dei militanti, ma che questi erano o uomini o donne. Noi siamo state mandate in giro a fare comizi. Ritenute le specialiste, dovevamo fare il discorso sulla 'condizione femminile', che rimaneva però staccato da quello cosiddetto 'politico generale'". (32)

Da parte sua Lotta Continua, sorda alle rivendicazioni di autonomia delle militanti, mette nuovamente al centro della campagna la contrapposizione con la DC, assegnando alle proprie militanti una funzione ben precisa:

"È compito delle compagne di Lotta Continua portare dentro queste manifestazioni la mobilitazione complessiva delle donne proletarie: dall'aborto alla lotta antidemocratica, alla lotta per la garanzia del salario e la difesa dell'occupazione femminile, alla rivendicazione di potere reale che comincia ad esprimersi nel proletariato femminile". (33)

Incapace ancora una volta di leggere i cambiamenti in atto nelle militanti e nella loro pratica politica, la speranza di LC è che le donne riescano a trasformare l'offensiva contro la legge sull'aborto in una battaglia contro il governo democristiano, esattamente come fatto precedentemente per la campagna sul diritto di divorzio.

In particolare, il "lavoro sociale" si rivela funzionale all'abbattimento dei pregiudizi che ancora caratterizzano l'atteggiamento di molte militanti nei confronti delle commissioni femminili, e quindi al progressivo aumento della loro partecipazione: le militanti impegnate in tale ambito entrano in contatto con le difficili realtà delle donne delle periferie delle grandi città, le quali mostrano senza filtri ideologici tutta l'emergenza di una proble-

matica – l'aborto – che, se investe le proletarie dei quartieri popolari in misura certamente maggiore, rappresenta un'urgenza per tutte le donne, privandole, senza eccezioni, di un fondamentale diritto.

Così, mentre l'organizzazione persevera nel considerare centrale il dato antigovernativo del problema, sorvolando, come già aveva fatto con il divorzio, su tutto ciò che tocca più da vicino le donne, per le compagne delle commissioni l'aborto diventa invece un obiettivo principale e aggregante: riunite in un secondo convegno nazionale alla fine di febbraio, sarà questo infatti l'argomento principale delle loro discussioni e iniziative. (34) Scrive Anna Bravo: "Per le femministe dei gruppi extraparlamentari (...), l'aborto rappresentava anche quell'opportunità di uscire 'all'esterno' cara alla formazione movimentista; e uscita all'esterno voleva dire raccolte di firme, grandi manifestazioni fragorose e colorate e intervento nei quartieri a fianco delle donne". (35) Ma è anche dalle parole di una ex militante che emerge una simile lettura della condizione: "La lotta per l'aborto è in qualche modo diventata un po' il collante perché era un obiettivo concreto da raggiungere che assomigliava ad altri obiettivi da raggiungere che erano stati in passato quelli delle lotte operaie".

Lo smascheramento dell'incapacità di Lotta Continua di riconoscere cittadinanza politica alla questione femminile e alle commissioni femminili è datato 6 dicembre 1975, quando alla manifestazione indetta dal CRAC – il Comitato Romano Contraccezione e Aborto, formato dai collettivi femministi romani, PDUP, LC e AO – in favore dell'aborto libero, gratuito e assistito, il servizio d'ordine di Cinecittà di LC tentò di entrare nel corteo, che avrebbe dovuto essere di sole donne e senza striscioni di riconoscimento, arrivando allo scontro fisico con le stesse militanti dell'organizzazione. La sera stessa dell'accaduto si apre, a questo punto in modo violento, il dibattito sulla questione femminile. Le donne delle commissioni femminili pretendono che venga fatta chiarezza e autocritica sul comportamento – per dirla con le parole usate dalle commissioni stesse – "vergognoso, perdente e ottuso di

coloro che si sono presentati, organizzati, a stravolgere i contenuti e la composizione del corteo" (36); arrivano addirittura a lanciare accuse che hanno l'impatto di una bestemmia: "fascisti" sono infatti reputati i "compagni" che non hanno voluto accettare l'autonomia della direzione femminile della manifestazione, che hanno avuto paura di essere esclusi, rifiutato il confronto con il movimento delle donne e con tutto ciò che esso metteva in discussione e hanno creduto di dover portare nel corteo le parole d'ordine contro il governo Moro, già ampiamente presenti.

Più di ogni altra iniziativa, tuttavia, ciò che maggiormente interessa ai dirigenti è la ricomposizione della rottura avvenuta nel corteo. (37) Funzionale a questo desiderio è l'invito rivolto a dieci militanti femministe a entrare nel comitato nazionale, segno di come l'organizzazione persegua nell'errore di ridurre la questione femminile ad una mera alchimia numerica: tale proposta, che verrà infine declinata, sarà oggetto di animate discussioni tra le donne, e contribuirà ad acuire le tensioni tra esse già esistenti.

Impegnate nella rivalutazione generale della propria partecipazione politica, le militanti giungono a soluzioni che poco corrispondono alle aspettative di riconciliazione dei vertici dell'organizzazione. Provate da anni di "doppia" militanza – nelle commissioni femminili e in LC – impegnate in un continuo esercizio di equilibrismo per tenere insieme femminismo e lotta di classe, dopo il 6 dicembre sono molte le donne che, operando un netto rifiuto dei metodi e delle convinzioni maschili adottate e accettate fino al giorno prima, si accorgono di non credere più nella realizzazione di questa sintesi e scelgono come unica soluzione possibile l'uscita dal partito.

Una piccola minoranza tornerà per partecipare al convegno di Rimini (31 ottobre-4 novembre 1976), ma in generale, le militanti che prendono questa decisione recidono ogni legame con l'organizzazione per entrare a pieno titolo nel movimento delle donne. È un fenomeno, questo, che ha le caratteristiche di una vera e propria diaspora che continua e aumenta fino al 20 giugno 1976, quando con la scadenza elettorale si registrerà l'ultima grande fuga delle militanti da LC.

Tuttavia, prima di questa data, il gruppo è ancora attraversato da un doppio flusso, in entrata e in uscita: infatti, sono anche molte quelle che entrano nelle commissioni desiderose di approfondire le questioni poste dal neofemminismo, diventando, da questo momento, le principali protagoniste dello scontro interno. L'“invasione” delle commissioni femminili è ricordata da Lia Migale: “La metà del cielo di Lotta Continua si svegliò dal lungo sonno, tolse le nubi che lo coprivano e si fece vedere. Quante donne! Vennero tutte agli attivi delle compagne, entrarono tutte in crisi rispetto alla loro militanza, a se stesse. (...) Rimettemmo in discussione tutto, dalla sessualità al partito. Rifacemmo la nostra storia di Lotta Continua”. (38)

Una ex militante ricorda i cambiamenti che caratterizzano questo passaggio fondamentale:

“Era l'inizio di uno scontro, perché dopo quella manifestazione – mentre all'inizio nella cf di lc c'erano poche compagne di quelle che facevano il lavoro di base e la cf era composta da pochissime persone – è successo che invece si è allargata a raggraglierla: tutte le donne di lc si sono sentite talmente offese da quella cosa lì che hanno cominciato a prendere posizione. E lì è scattata anche una nuova consapevolezza, un rivendicare la propria femminilità di fronte ai compagni maschi che comunque fin ad allora ci avevano visto un po' come donne sì – bone, belle – però anche un po' così, un po' cretine”.

Ma l'autocritica non si ferma alla sola organizzazione, anzi. Le prime strutture ad esserne investite sono proprio le commissioni femminili. Le militanti non esitano, adesso, a metterle in luce i limiti: il loro essersi costituite ufficialmente come una diretta emanazione del partito e, di conseguenza, conniventi con questo; la tendenza a riprodurre al proprio interno l'atteggiamento burocratico e ambiguo già tenuto dal partito rispetto alla questione femminile; il metodo di analisi, fin dall'inizio esclusivamente basato sugli aspetti economici dell'oppressione femminile a scapito di quelli ideologici, inconsci, sessuali; la reticenza ad una maggiore collaborazione con il movimento femminista per timore dello scontro politico con lc.

Riunite in convegno del gennaio 1976, le commissioni femminili non potranno che arrivare al riconoscimento dell'incapacità di formulare e portare nell'organizzazione una linea femminile generale, decidendo, un mese più tardi, di porre fine a quella esperienza.

La questione femminile, che Lotta Continua e le donne stesse avevano creduto di poter risolvere con la creazione delle commissioni, non solo non porta i risultati sperati ma, anzi, raggiunge i toni più problematici proprio in seguito alla conclusione di queste. Al congresso di Rimini (momento generalmente indicato come conclusivo del ciclo vitale del gruppo) le donne non saranno presenti come militanti delle commissioni femminili, ma semplicemente come donne “di lc”: le femministe, quelle storiche (già protagoniste del movimento studentesco e in lc fin dalle sue origini) e quelle della “seconda generazione” (arrivate in lc quando esistevano già le commissioni femminili); le dirigenti, femministe e non; le militanti “di base”; le antifemministe. Categorie fluide che stanno ad indicare una complessità di rapporti attraversati da tensioni, rotture, divisioni mai totalmente affrontate ed elaborate. (39)

Dopo Rimini, Lotta Continua sopravvive al crollo sotto forma di piccoli gruppi di militanti che si danno come punto di riferimento il quotidiano (che proseguirà le pubblicazioni fino al 1982). Le poche donne che hanno scelto di rimanere continuano le proprie riflessioni sulla condizione femminile attraverso regolari pagine di approfondimento e in una rubrica dedicata alla corrispondenza con i lettori. Questi spazi, insieme a riviste come “Ombre rosse” e “Il pane e le rose” (40) rappresentano le uniche occasioni di dibattito interno sulle problematiche più attinenti all'ambito personale, familiare, sessuale e di controcultura in generale. Pagine che diventano specchi fedeli del malessere e delle rielaborazioni che da questo periodo in avanti attraversano le donne dell'area della sinistra extraparlamentare, impegnate a confrontarsi con un movimento, quelle neofemminista, al quale

non avevano voluto partecipare in modo assoluto (e che nel 1976 vive una sua fase di grande vivacità e visibilità) ma che neppure avevano rifiutato in modo assoluto.

NOTE

(*) [a piè di pagina] Stefania Voli è dottoranda in Storia delle donne e delle identità di genere presso l'Università "L'Orientale" di Napoli

(1) Il presente intervento fa parte di uno studio, condotto in sedi di tesi di laurea, riguardante il ruolo e l'immagine delle donne militanti in Lotta Continua, movimento tra i più numerosi e influenti dell'area della cosiddetta sinistra extraparlamentare italiana negli anni Settanta. In particolare mi soffermerò sul percorso di formazione delle commissioni femminili, prima esperienza di pratica femminista all'interno del gruppo. Sulla questione femminile in Lotta Continua mi permetto di rimandare ai miei precedenti lavori: *Lotta Continua 1968-1976. Tracce di un percorso femminista*, sulla rivista dell'Istituto Storico della Resistenza e della società contemporanea in provincia di Cuneo, "Il presente e la storia", n. 66, secondo semestre 2004; *Divergenze della memoria. Servizi d'ordine, violenza politica e uso della forza nei ricordi delle donne di Lotta Continua*, "Zapruder" n. 7; *Quando il privato divenne pubblico*, sulla rivista della Fondazione ISEC (Istituto per la storia dell'età contemporanea di Sesto San Giovanni, Milano), "Annali" n. 7; *Quando il privato diventa politico: Lotta Continua 1968 - 1976*, Roma, Edizioni Associate, 2006.

(2) Il 22 novembre del 1969, sul secondo numero di "Lotta Continua", esce il primo articolo di sulla condizione della donna proletaria: *La donna e la rivoluzione*.

(3) I collettivi di "Lotta Femminista" rappresentano una realtà di gruppi autogestiti e impegnati nell'analisi marxista di tutti i meccanismi e condizionamenti dell'economia capitalista, considerati responsabili dell'oppressione femminile.

(4) Avviso inviato dal Movimento di Lotta Femminista alle militanti torinesi di LC. Centro Studi "Piero Gobetti", fondo Vitale, dono Dalmaviva, scatola S4, cartella VIII.

(5) *Una denuncia del "Movimento Femminista"*, "Lotta Continua", 15 luglio 1972 e "La controinformazione rivoluzionaria" de "Il manifesto", ciclostilato a Padova in data 15 luglio 1972, firmato da "Lotta Femminista", Centro Studi "Piero Gobetti", fondo Vitale, dono Dalmaviva, scatola S4, cartella VIII

(6) *Una denuncia del "Movimento Femminista"*, cit.

(7) *Sul movimento femminista*, "Lotta Continua", 21 luglio 1972.

(8) *Pronto un progetto di legge per la legalizzazione dell'aborto*, "Lotta Continua", 23 gennaio 1973

(9) Il processo, tenutosi il 5 giugno 1973, si conclude con la condanna e il perdono giudiziale dell'imputata. [Perdonata (ma condannata) Gigliola Pierobon. Ecco il frutto dell'ipocrisia dei giudici, "Lotta Continua", 8 gennaio 1973].

(10) L'iter parlamentare della legge sul divorzio (legge 1° dicembre 1970) inizia nel 1965, quando il socialista Loris Fortuna presenta un disegno di legge che ne prevede l'applicazione in casi specifici e delimitati. Nel 1966 nasce la LID (Lega Italiana per il Divorzio) che si propone il sostegno della legge Fortuna e la sensibilizzazione dell'opinione laica. Tre anni più tardi, la proposta di legge subisce modifiche e integrazioni da parte del liberale Antonio Baslini: il testo Fortuna-Baslini sarà approvato dalla Camera nel novembre del 1969, ma solo un anno dopo diventerà legge di stato. Il 2 dicembre 1970 a Roma si forma il comitato per il referendum abrogativo del divorzio (Cfr Fiamma Lussana, *Le donne e la modernizzazione: il neofemminismo degli anni settanta* in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. III, tomo 2°, Torino, Einaudi, 1997; e A. Coletti, *il divorzio in Italia. Storia di una battaglia civile e democratica*, Roma, Samonà e Savelli, 1975).

(11) *Maschi e femmine*, "Lotta Continua", 21 gennaio 1973.

(12) È, questo, un gruppo formato da donne precedentemente appartenenti al movimento studentesco e successivamente ai gruppi della sinistra estrema e con il quale, di conseguenza, le donne di LC condividono un comune retroterra politico.

(13) *Maschi e femmine*, cit.

(14) Scrive "una compagna femminista": "Organizziamoci, a partire dalle minime cose come il fatto di crearci degli sazi per poter lavorare politicamente, in modo da essere in grado d'imporre le nostre lotte (...). Organizzarci noi per poi contare nell'organizzazione", "Lotta Continua",

7 febbraio 1973

(15) *Una compagna antifemminista*, "Lotta Continua", 13 febbraio 1973.

(16) G. Ascoli, E. Banotti e al., *La parola elettorale: viaggio nell'universo politico maschile*, Roma, Edizioni delle Donne, 1976; pag. 192

(17) Laura Grasso, "Uno 'sguardo' nel femminismo milanese: dai gruppi femministi degli anni Settanta alle aggregazioni degli anni Ottanta", in A.R. Calabrò e L. Grasso (a cura di), *Dal movimento femminista al femminismo diffuso*, Centro Studi Storici sul movimento di liberazione della donna in Italia, Milano, Franco Angeli, 1985, pag. 105.

(18) *Il referendum contro il divorzio. La ripresa della lotta operaia. La sconfitta della Dc. L'affossamento del compromesso storico*, "Lotta Continua", 13 gennaio 1974.

(19) "Il 12 maggio rispondiamo NO! Referendum: famiglia, condizione femminile e divorzio" a cura della Commissione Femminile di Lotta Continua, supplemento al n. 65 di "Lotta Continua", 11 aprile 1974, Archivio "Marco Pezzi", faldone 246-250 A2.

(20) In quest'occasione, per la prima volta, i militanti "si contano" (in LC non esistono tessere di partito, di conseguenza non c'erano precisi criteri per censire i militanti): essi risultano essere all'incirca 10.000. Questo censimento rende la sottorappresentazione delle compagne maggiormente evidente: al convegno sono presenti 48 delegate su un totale di 483 (cioè il 10% dei delegati), segno tangibile che, a differenza degli operai, le donne hanno un accesso molto limitato alle strutture dirigenti.

(21) *Le donne sono la metà della politica*, "Lotta Continua", 7 febbraio 1975.

(22) *Le donne sono la metà della politica*, cit.

(23) G. Ascoli, E. Banotti et al., *La parola elettorale* cit., pag. 198.

(24) *Le donne sono la metà della politica*, cit.

(25) *Le donne sono la metà della politica*, cit.

(26) Il 6 dicembre 1975 il CRAC (Comitato Romano Contraccezione e Aborto), formato dai collettivi femministi romani, PDUP, LC e AO, indice una manifestazione nazionale per richiedere il diritto di aborto libero, gratuito e assistito. In quest'occasione il servizio d'ordine di Cinecittà di LC tentò di introdursi nel corteo (che avrebbe dovuto essere di sole donne e senza striscioni di riconoscimento) arrivando allo scontro fisico con le stesse militanti dell'organizzazione. Al di là delle diverse interpre-

tazioni date all'accaduto, è indubbio che tale episodio mise definitivamente allo scoperto le profonde contraddizioni che attraversavano LC e i rapporti interni al gruppo.

(27) *Donne, usciamo dall'isolamento, costruiamo insieme il nostro movimento. Intervento della cf romana*, "Lotta Continua", 9 dicembre 1975.

(28) Luigi Bobbio, *Storia di Lotta Continua* cit., pagg. 159-160.

(29) Per il 15 giugno 1975 sono previste le elezioni amministrative durante le quali LC decide di dare indicazione di voto per il PCI. I risultati elettorali confermeranno le previsioni e le speranze di LC: il PCI infatti registrerà un consenso del 33%, di poco inferiore a quello della DC, al 35%.

(30) Viene approvata in questo periodo la "legge Reale" sull'ordine pubblico che secondo l'interpretazione di LC peggiorerebbe le norme fasciste del "codice Rocco".

(31) Già l'11 febbraio 1973 il deputato socialista Loris Fortuna aveva presentato in parlamento una proposta di legge per la legalizzazione dell'aborto, che, seppur moderata (LC interpreta questo disegno di legge come un ampliamento dell'aborto terapeutico, poiché la legittimità dell'interruzione della gravidanza è riconosciuta solo per i casi nei quali portare a termine la gravidanza implica reali rischi alla vita della madre o del nascituro) contribuiva a rimettere in discussione le norme fasciste sul reato d'aborto. La discussione della legge resta bloccata fino al 1975, quando il movimento femminista riporta l'attenzione del paese sulla questione. Nel febbraio '75 inizia l'iter legislativo e la corsa dei partiti alla presentazione di progetti di legge per la regolamentazione dell'aborto. Il Partito Radicale promuove la raccolta di firme per indire un referendum abrogativo delle norme del codice Rocco relativo ai reati contro la sanità della stirpe: in pochissimi mesi verranno raccolte più di 800.000 firme (Cfr Rosalba Spagnoletti, *La politica del femminismo* cit., pagg. 91-93). Ma le elezioni politiche, indette per il giugno del 1976, bloccano il regolare svolgimento del referendum. La questione viene così ripresa solo dopo le elezioni: LC appoggia l'iniziativa della stesura di un disegno di legge per la liberalizzazione dell'interruzione di gravidanza promossa dall'Assemblea Nazionale del coordinamento dei consultori e dei collettivi femministi. Questa proposta di legge (che consegnava alla donna la piena autodeterminazione, prevedeva la possibilità di abortire entro le 22 settimane e depenalizzava l'interruzione di gravidanza dopo la ventiduesima settimana) viene presentata nell'ottobre 1976 in Parlamento dai

due deputati eletti tra le fila dei partiti dell'estrema sinistra (Mimmo Pinto di IC e Silvano Corvisieri di AO). Il contenuto della proposta sarà tuttavia motivo di divisione tra le donne di IC, così come l'appoggio incondizionato offerto dal partito all'iniziativa, che da alcune verrà giudicato opportunisto. Bisognerà aspettare fino al 22 maggio 1978 per ottenere una nuova legge sull'aborto.

(32) *Le donne sono la metà della politica*, cit.

(33) *L'aborto: una battaglia civile e di classe*, cit.

(34) L'ordine del giorno del convegno, che si tiene il 22 e il 23 febbraio 1975, prevede la discussione sui contenuti fondamentali e specifici del lavoro tra le donne, a partire dalla valutazione dell'andamento della campagna per l'aborto; la discussione sul ruolo delle commissioni e la formazione della Commissione Nazionale; il lavoro con le proletarie e le studentesse; le lotte sociali; l'analisi dei gruppi femministi e dei loro contenuti; i rapporti con l'UDI, i radicali, le proposte di legge; l'analisi della condizione delle compagne dentro l'organizzazione; strumenti e proposte culturali. *Il Convegno Nazionale delle commissioni femminili*, "Lotta Continua", 7 febbraio 1975.

(35) Anna Bravo, *Noi e la violenza. Trent'anni per pensarci*, "Anni Settanta" a cura di A. Bravo e G. Fiume, "Genesis" Rivista della Società Italiana delle Storiche, III/1, 2005, Viella.

(36) *Donne, usciamo dall'isolamento, costruiamo insieme il nostro movimento*, cit.

(37) Il comitato nazionale stabilisce che entro il mese successivo, il dibattito con le commissioni femminili debba essere allargato e approfondito; che debbano essere convocati attivi generali in tutte le sedi e debba essere fissata un'assemblea del comitato nazionale con tutte le commissioni femminili, nella quale portare i contenuti uscenti da questi incontri e dalla quale far uscire una linea del partito su tutte le questioni poste dal movimento di liberazione delle donne; che sulla base della discussione di questa assemblea dieci donne entrino a far parte del comitato nazionale, *Una manifestazione di donne è molto di più che una manifestazione per le donne*, "Lotta Continua", 10 dicembre 1975.

(38) G. Ascoli, E. Banotti e al., *La parola elettorale*, pag. 216.

(39) Afferma l'ex militante Franca Fossati in un recente intervento su "Micromega" dedicato ai trent'anni della fine di IC: "Non tutte le donne di IC scelsero una posizione femminista, anche durante il congresso.

Questo va ricordato e, in qualche modo, va valorizzato. Noi, come tutte le neofite di un movimento, vedevamo le donne che non stavano con noi come traditrici. E fu molto ingiusto e crudele, perché in realtà semplicemente fecero altre scelte", "Micromega" 8/2006.

(40) Supplemento ai "Quaderni piacentini" e organo dei Circoli Ottobre (i circoli culturali della sinistra extraparlamentare).

Il corpo come gabbia, il corpo come gioco: oltre l'identità di genere

Giada Giustetto*

Il corpo è soggetto, il corpo può essere anche oggetto. È un insieme coordinato di organi, muscoli e vene, quindi un qualcosa di concreto, di materiale, ma è allo stesso tempo una “zona opaca”, una terra di nessuno, un trampolino da e verso un qualcosa che materiale non è. Il corpo comunica, si esprime, lascia tracce, lancia segnali, e ne riceve: è la parete che divide – o unisce – la persona al mondo, è l'espressione della soggettività del singolo, che in quel corpo si forma, cresce, ragiona, e sente. E se come afferma Rossana Rossanda noi “percepriamo il corpo come un modo, un involucro [...], lo sentiamo come un qualcosa di interno/esterno [...] ed è lui, il corpo, che ci trascina nei suoi ritmi, programmi e disastri” (1) allora possiamo sostenere a pieno titolo che questo corpo che ci è stato assegnato e dentro al quale ci ritroviamo a vivere, rappresenta una consistente parte del nostro essere e di come noi arriviamo agli altri.

Poiché è attraverso il corpo che l'individuo entra in relazione con ciò che lo circonda, va da sé che questa relazione potrà essere positiva o viceversa traumatica a seconda di quanto tale individuo si sentirà adeguato in quell'involucro.

Non diversamente si potrebbe dire dell'abito che riveste il corpo, non rappresentando esso altro che un secondo involucro che si sovrappone al primo, alla pelle. A differenza del corpo, però, il vestito può essere oggetto di scelta, nonostante le pesanti conseguenze cui si va incontro qualora si fuoriesca dal selciato delle convenzioni sociali. Il vestito permette di partecipare alla collettività, di essere uno e molti contemporaneamente, di svelare qualcosa di sé o il proprio opposto. Ci si può vestire per nascondersi o per esibirsi, per passare inosservati confondendosi

nella massa o distinguersi, per trasformarsi, o con mille altre intenzioni cosce o inconscie.

Il corpo e ciò che lo riveste, dunque, forniscono al mondo un'immagine della persona, comunicando messaggi psichici ed emotivi tramite elementi comprensibili a prima vista dall'esterno. Ma l'immagine che l'individuo ha o crea di sé può divertirlo o all'opposto distruggerlo: l'immagine corporea è infatti quello che si crede gli altri pensino di noi; così quando cambiamo il nostro corpo cambiamo la nostra immagine, ottenendone una sensazione di felicità se riceviamo un giudizio positivo.

Il concetto d'identità viene già da tempo considerato in forma dinamica, come un *continuum* tra diverse combinazioni di identità di genere, sessuale, psicologica, sociale, di ruolo e altre ancora. Per questa ragione il processo di formazione dell'identità è un percorso che accompagna l'individuo per tutto l'arco della vita e porta con sé, a volte, una necessità di ridefinizione e cambiamento, totale ed immutabile oppure parziale e saltuaria.

Ci sono persone che fin dalla prima infanzia o dall'adolescenza avvertono di essere come imprigionate in un corpo che non riflette il loro *io*, che non permette loro di muoversi ed esprimersi come vorrebbero: questa condizione genera in loro frustrazione, umiliazione, sofferenza. I transessuali e le transessuali si trovano a vivere una situazione molto simile a quella descritta da Platone (*Fedone*, 66b): “????????”, “il corpo come tomba”. Il filosofo greco si riferiva alla dicotomia tra un corpo mortale che imprigiona, corrompe, castra un'anima immortale ed eterna. Nel caso da noi preso in considerazione abbiamo appunto un corpo che vincola, ammorba, “uccide” un animo che appartiene ad una natura altra, ma qui il contrasto avviene tra le categorie del maschile e del femminile, intese oltre che in chiave biologica anche in chiave culturale, di appartenenza ad un genere. Le cure ormonali e l'operazione di riassegnazione del sesso paiono allora come l'unica possibilità per sopravvivere o meglio per *vivere*, per liberarsi di questo corpo-ingombro, corpo-limite.

D'altro canto esistono persone che, pur vivendo bene nel proprio corpo biologico, sentono l'esigenza per svariati motivi di

cambiarlo e di cambiarsi, di andare oltre, valicando i confini del corpo stesso. Siamo nel mondo *drag*, del travestimento, di chi gioca con i propri involucri, il corpo e l'abito, rimandando un'immagine di sé mutata. (2) Di uomini e donne che anche solo per una notte si divertono a diventare *drag queens*, "regine del drag" e *drag kings*, "re del drag", senza cercare di emulare le donne e gli uomini biologici ma parodiandoli, puntando sull'essere *camp*, che, come ben ha descritto Susan Sontag, è una "passione sfrenata per l'artificio e l'esagerazione". (3) Questi due mondi, quello del *drag* e quello *transessuale*, rappresentano due modi diversi di rapportarsi con il corpo, due facce dicotomiche della stessa medaglia: da una parte si cambia per necessità, come *conditio sine qua non*, dall'altra in maniera accessoria e saltuaria, con un obiettivo che rientra nella sfera ludica.

Ricordi, aneddoti, diari sono documenti essenziali per ricostruire ed interpretare un'epoca o un evento storico. Oltre alla storia ufficiale e conosciuta, ne esiste un'altra parallela, invisibile e silenziosa, di cui sono protagonisti persone comuni: la "contro-storia" o "storia dal basso". È questa la prospettiva consapevolmente fatta propria da questa indagine che è nata dal desiderio di dare la possibilità di parlare, di raccontarsi a persone che per anni hanno trovato riassunta tutta la loro vita dentro a una definizione, a un'etichetta, o hanno ascoltato il proprio "caso" in un convegno di psicanalisi, rimanendo in silenzio mentre medici, biologi, psichiatri si pronunciavano sulle loro esperienze.

"Descritti e trattati come folli o criminali, angeli o demoni, attori o clown, mai come persone che hanno una propria normalità, un proprio quotidiano che non è solo marciapiede o palcoscenico". (4)

Il punto di partenza della mia analisi è stato dunque rappresentato dal desiderio di ascoltare e di dare valore e significato alla "memoria orale", conoscendo queste vite nei particolari rilevanti per i singoli protagonisti. I "miei" testimoni sono quattro: due per

la realtà transessuale, una FtM (Femmina Transizionato Maschio), Enea, ed un MtF (Maschio Transizionata Femmina), Anna; due per quella *drag*: una *drag queen* (Roby, in arte Mayerling) ed un *drag king* (Silvia). Durante le interviste, svoltesi nel mese di ottobre 2005, i testimoni si sono raccontati senza domande prestabilite, chi più come in un "stream of consciousness", chi incoraggiato da alcuni quesiti; ne è derivata una serie di biografie, necessariamente sintetiche ma estremamente complesse, articolate ed esemplificative allo stesso tempo.

Il corpo come gabbia: la realtà transessuale

Cenni storici

Nel 1952, intervenendo all'Accademia di Medicina di New York, il dottor H. Benjamin conia il termine *transessuale*, letteralmente persona che transita da un sesso ad un altro. In quello stesso anno avviene la prima riattribuzione di sesso della storia: la nuova lei è Christine Jorgensen, svedese. In realtà, tentativi in questo senso furono condotti fin dall'inizio degli anni Trenta, anche se spesso con conseguenze letali per le pazienti. Nel 1953, a Casablanca, il chirurgo Georges Burou iniziò le operazioni di "cambiamento di sesso". (5)

Quasi nello stesso tempo, in Svezia (1950) si cominciò a legiferare in favore delle persone portatrici di una disforia di genere. Nel 1962 la cantante transessuale Coccinelle, operata a Casablanca quattro anni prima, ottenne il cambiamento dei dati anagrafici per poter contrarre matrimonio con un giornalista: il suo caso sollevò un tale scalpore da impedire in Francia, fino al 1978, che altre persone transessuali si vedessero riconosciuto questo diritto. (6)

Già le leggi di polizia varate nel 1850 dallo Stato pontificio includevano in una lista speciale di sorveglianza coloro che indossavano abiti del sesso opposto. (7) Quelli con le "forze dell'ordine" non sono però certamente gli unici problemi che le per-

sone transessuali si trovavano e si trovano ad affrontare, dal momento che l'indifferenza verso di loro della società quando non l'ostilità rende per esempio ancora oggi assai difficili la ricerca di una casa o di un impiego. (8)

Resta indelebile nella storia della comunità transessuale la data del 28 giugno 1969 quando, durante l'ennesima retata allo Stonewall, un noto locale newyorkese, la transessuale diciassettenne Sylvia Rivera lanciò la sua scarpa verso un poliziotto, innescando una rivolta memorabile, che ogni anno è rievocata e festeggiata da tutta la comunità GLBT (gay, lesbiche, bisessuali, transessuali) con la manifestazione mondiale del Pride.

Frattanto, nel 1972 a Londra venne operato il primo transessuale FtM, il belga Daniel Van Oosterwick, a dimostrazione del fatto che la disforia di genere non è un fenomeno a senso unico.

Nel 1979 nasce il MIT (Movimento Italiano Transessuali), e molto più recenti sono invece le date di fondazione dell'ONIG (1995), Osservatorio Nazionale di Identità di Genere, nato da un nucleo iniziale di professionisti in contatto con le associazioni transessuali, e dell'Arci Trans (1998). (9)

Negli anni Ottanta grazie ad una serie di manifestazioni, e all'abile mobilitazione dell'opinione pubblica da parte del MIT, si arriva, in Italia, in anticipo su diversi paesi europei, alla promulgazione della legge n° 164 del 1982, che pur essendo ancora imprecisa e perciò soggetta a diverse interpretazioni, offre alle persone transessuali un percorso legale verso il traguardo della riassegnazione di sesso. A tutt'oggi, la cosiddetta "piccola soluzione", ovvero la possibilità di adeguare i propri documenti al genere che si percepisce come proprio prima di eseguire l'intervento chirurgico, è legalmente permessa soltanto in Germania e in Svezia, mentre a breve si attende una legge in tal senso in Spagna. Per quanto riguarda l'inserimento nel mondo del lavoro, l'assenza di una legge che permetta alle persone in transizione di poter vivere anche legalmente la propria condizione risulta oltremodo penalizzante, favorendo il pregiudizio e la discriminazione. (10)

Il corpo: un coinquilino impossibile

Tutte le persone transessuali, sebbene in modo diverso a seconda dei casi personali, hanno un problema col proprio corpo.

"Io non sono mai stato una bambina, ho avuto un corpo da bambina" esemplifica in modo chiarificatore Enea, raccontando che fino all'inizio delle cure ormonali avrebbe fatto di tutto per distruggere metà del suo corpo. Anna afferma invece di averlo tollerato per questioni caratteriali, ma dice anche: *"Se avessi potuto premere un pulsante per diventare istantaneamente ciò che desideravo, avrei voluto un fisico femminile"*.

La fenomenologia di questo desiderio si manifesta soprattutto dall'adolescenza, che, portando con sé lo sviluppo dei caratteri sessuali secondari, costringe ogni individuo a fare i conti con la propria identità sessuale, con la propria appartenenza ad un genere.

"Vedevo con preoccupazione che il mio corpo andava trasformandosi in senso sempre più virile", dice Anna. La graduale ed inarrestabile modifica delle caratteristiche fisiche e somatiche la consegnava ogni giorno di più ad un universo che lei avvertiva come profondamente estraneo.

Enea riferisce che era molto più avvilente la presenza degli attributi femminili rispetto all'assenza di quelli maschili, identificandolo indiscutibilmente come donna: *"Io odio il mio seno, io non accetto di averlo. Ce l'ho ma vorrei strapparmelo"*.

Abbigliamento ed oggettistica rappresentano la prima arena in cui si svolge la lotta tra il desiderio di manifestare la propria autentica appartenenza sessuale e le aspettative del mondo circostante.

Nell'esperienza di Enea sono stati proprio i vestiti e l'"oggettistica sessuata", specie nell'ambiente scolastico, ad aver costituito parte integrante della sua gabbia. Fin da piccolo, alla scuola materna, prova un rifiuto totale verso le acconciature ed i vestiti femminili. *"Mi ricordo bene la foto di gruppo di fine anno, io avevo i codini e il grembiolino [...] e la faccia con le sopracciglia*

corrucciate perché io quella foto l'ho odiata". Ricordando le scuole elementari i suoi pensieri vanno ancora ai grembiuli e alle cartelle: "C'era il grembiule per le bambine e la giacchetta corta per i bimbi. A me piaceva quello e dovevo mettere l'altro."

Ma il disagio si estende a ben altri aspetti del quotidiano, poiché l'infinita serie di piccoli comandamenti che la cultura impone ad una persona in virtù della sua appartenenza sessuale, costituisce la vera gabbia sociale entro cui non ci si può muovere senza andare inevitabilmente a sbattere contro un divieto.

Per Anna invece, costituisce un elemento di eccitazione, di sogno, la ruota motrice di un gioco trasgressivo, di un rito tutto privato in cui si specchia il primo timido ed inconscio tentativo di dare forma alla sua desiderata e consona identità sessuale: *"Trascorrevo la maggior parte delle giornate in casa dei nonni materni e approfittavo dei loro sonnellini pomeridiani per indossare le cose di mia nonna ed usare i suoi cosmetici [...]. Sapevo che si trattava di un'attività proibita"*.

Laddove Enea ricercava nei propri giochi la forza e lo scontro come prova della propria mascolinità, Anna evitava accuratamente ogni attività o persone troppo aggressive. Ecco le parole di Enea: *"Stavo con le femmine se si voleva giocare a pallavolo, quando volevo farle vincere. Stavo con i maschi quando mancava un maschio"* (altrimenti non lo lasciavano giocare con loro). I giochi di Anna nei suoi primi anni sono stati abbastanza "adatti" ad un maschietto, per esempio non disdegnava i soldatini, ma prediligeva giocare con le bambine. Ci teneva in modo particolare a prendere parte ai giochi in cui dove le bambine riproducevano scenari di vita quotidiana. Invece ha sempre detestato la forza fisica e la competizione, ma era sovente spinta dal padre ad andare a giocare al pallone con gli altri bambini. *"Giocavo fantasticando su mondi irreali, non erano giochi molto fisici, molto dinamici"*.

Così Anna aveva l'abitudine di restare un po' in disparte, ad immaginare un mondo di cui fosse la protagonista, mentre Enea mostra un'immagine sicuramente più dinamica e competitiva.

La solitudine e la "pratica teatrale"

È naturale che gli individui tendano a sviluppare un sentimento di solidarietà verso chi viene percepito più vicino alla propria situazione, soprattutto se si tratta di una condizione di comune esclusione. Enea riesce a trovare a scuola un'alleata in una coetanea che ha un ruolo fondamentale nella sua infanzia: con lei trascorre il tempo libero, durante il quale le altre ragazzine parlano di cose troppo lontane dal suo modo di essere. *"Giovanna era robusta ed un po' più alta di me. E soprattutto era abbastanza esclusa come me e allora noi passavamo gli intervalli a menarci [...]. Già, proprio a picchiarci. Da una parte fa sorridere la sopravvivenza fin dove arriva per riuscire ad avere compagni"*. A distanza di tanti anni, emerge ancora nelle parole di Enea la sofferenza provata quando questo rapporto si incrina: *"Poi in prima media Giovanna ha cominciato ad andare un po' sul femminile [...] Ad un certo punto ha iniziato a conoscere il mondo del trucco. Lei ogni tanto la gonna se la metteva, io no. È questo che ci separava e che univa lei alle ragazze"*.

Anna non riusciva a legare con la maggior parte dei maschietti. *"Soprattutto non andavo d'accordo con quelli che erano abbastanza violenti e che usavano la forza fisica per imporsi. Tra le mie amicizie maschili, c'erano i ragazzini esclusi, quelli che non riescono ad inserirsi nel branco"*. Spesso si trovava a rivestire il ruolo di capogruppo di questi ragazzini, e ad inventare anche per loro mondi surreali su cui fantasticare.

Nel corso dell'infanzia e dell'adolescenza Enea ha sicuramente subito episodi di esclusione più forti e numerosi di quelli di Anna che, non assumendo un atteggiamento spiccatamente femminile nelle relazioni interpersonali ed avendo un carattere schivo, ha sempre teso ad autoescludersi e a vivere la propria vera identità in luoghi appartati, andando così incontro a minori occasioni di essere percepita e additata come "diversa".

Le persone che si rendono conto di vivere un caso di transessualismo (anche se non lucidamente in questi termini) e lo manifestano sin dai primi anni, si trovano a vivere "in mezzo", sul

limen tra maschile e femminile: non desiderano essere considerati “uno dei loro” dagli appartenenti al loro sesso biologico e non sono accettati dagli appartenenti al loro sesso d'elezione.

Racconta Enea: “Io ero in mezzo. Io ero in mezzo a qualsiasi cosa. [...] Non ero né da una parte né dall'altra”. Non poteva giocare con i maschi ogni volta che voleva, né essere inclusa nelle confidenze tra femmine. E ancora: “Stavo attaccato al juke-box ascoltando Ligabue. Iniziava la fase dell'adolescenza dove c'è il sesso. I maschi si segavano da una parte, le ragazze si truccavano dall'altra, io ero al juke-box.”

Così il juke-box che ha avuto tanta parte nell'identità di diverse generazioni, per Enea rappresenta un appiglio, un rifugio per uscire dalla visibilità, per evitare di schierarsi tra due gruppi.

Se si dovesse descrivere con una parola soltanto il trascorso di vita delle donne e degli uomini transessuali (almeno prima delle cure ormonali che restituiscono loro dignità e vita) non si potrebbe parlare che di solitudine. Perché è la solitudine, per scelta o per imposizione altrui, la naturale conseguenza, la drittura d'arrivo delle situazioni e dei sentimenti finora descritti. Subendo fin da piccoli episodi di esclusione si infatti è portati a chiudersi in sé stessi e a scegliere la solitudine come male minore.

Enea si era creata una vera e propria strategia di sopravvivenza per riuscire in qualche modo a relazionarsi con gli altri. Per giustificare l'immagine che rimandava di sé e i propri gusti, aveva intrapreso una vera e propria “pratica teatrale”, scrivendosi un copione su misura in cui egli si diceva attratto da un uomo in particolare: “Mi piaceva solo Tom Cruise, mi mettevano davanti anche il David di Donatello ma a me piaceva solo Tom Cruise”.

Anche a distanza di tempo si avverte molto bene quanto rancore accumulato vi sia dietro le parole di Enea, che hanno una forza immaginifica incredibile. “Non sapevo manco più io dove iniziava e finiva la menzogna”. Il rancore di chi per troppi anni si è dovuto nascondere: “Ho vissuto in una campana di vetro, dalla quale io vedevo tutti, ma non riuscivo mai a parlare con nessuno. Tutti i miei pensieri, il mio mondo erano dentro e gli

altri passando vedevano solo me, il mio involucro esterno e non si accorgevano se piangevo o ridevo[...] Sul vetro stava appiccicata la foto di Tom Cruise e di tutti gli altri motivi che mi costruivo come carta di presentazione per il mondo esterno”.

Recitare, come esemplificano efficacemente le parole di Enea, per le persone transessuali significa fingersi diversi da ciò che si sente d'essere.

Così, Anna ha portato dentro di sé per lungo tempo nel corso della sua giovinezza e in parte anche dell'età adulta l'insicurezza e l'introversione. Dei suoi diciott'anni dice: “Uscivo raramente, non avendo nessuno che mi facesse compagnia. A volte andavo in una pizzeria vicino a casa, ordinavo qualcosa e mangiavo guardando le compagnie sedute ai tavoloni lunghi. Li vedevo ridere e scherzare e mi pareva di essere per sempre esclusa da tutto ciò che c'è di bello e di normale. Tornavo a casa in preda ad un inferno di emozioni: non vedevo più un solo aspetto accettabile nella mia vita. C'è chi ha pianto per motivi più tangibili, ma la mia disperazione in quegli anni è stata altrettanto autentica”.

Essendo attratta dalle ragazze, Anna si trovava almeno parzialmente al riparo da eventuali sospetti di omosessualità. Si tratta di un fenomeno un tempo trascurato dagli stessi psicoterapeuti che ha assunto ben altra rilevanza ora che si sono moltiplicate le testimonianze dirette sul transessualismo. Si dava cioè per scontato che una transessuale MtF dovesse essere inevitabilmente attratta dagli uomini, così come un FtM non potesse evitare di amare le donne. Casi in dissonanza con questa regola venivano giudicati alla stregua di impulsi illusori o come sintomi di problemi di altro tipo. Soltanto recentemente la gran parte degli psicologi hanno riconosciuto esservi una netta distinzione tra identità e gusti sessuali. Al contrario, come dice Anna, nell'immaginario collettivo “se vuoi essere una donna è perché ti piacciono gli uomini: altrimenti perché dovrei voler essere una donna?”.

Anna svolse il servizio militare prima ad Asti e poi a Genova. Afferma che la caserma la faceva “ridere per non piangere” e che le pareva una “buffonata per bellimbusti”. Di quell'anno e di come si poteva sentire su quel letto di ferro, mentre ascoltava i

discorsi e vedeva intorno a sé gli atteggiamenti che tanto odiava, preferisce non parlare molto, però ricorda: *“Ho rubato tre mesi di convalescenza per ulcera duodenale, io che non ho mai avuto mal di stomaco!”*.

La “pratica teatrale” può essere utilizzata anche come via di fuga.

La sfera privata e gli amori

Sia Anna che Enea hanno sempre provato una chiara attrazione verso il sesso femminile. Enea racconta ancora con emozione del suo grande “mito” da piccolo: Lorella Cuccarini. *“To per la Cuccarini impazzivo. Aveva delle gambe bellissime [...] La trovavo di un sexy, mi scombussolava tutta l'esistenza [...] Vederla cantare, ballare e poi quando finiva di ballare che aveva il fiatone, tutta sudata, impazzivo”*. E ricorda teneramente di come si fosse nascosto una sua foto in mezzo al dizionario d'inglese. Il suo primo amore arrivò nell'estate dei quindici anni e quando parla di lei i suoi occhi “brillano” ancora oggi, ma alla fine delle vacanze venne a prenderla il ragazzino che aveva a Torino e l'idillio finì.

Enea passò così un periodo molto buio, soprattutto perché iniziava a comprendere di *“non poter competere con gli altri ragazzi”*. Da qui gli derivò una sensazione d'impotenza che lo accompagnò a lungo poiché a lui piacevano le ragazze, ma non poteva “averle come voleva”.

La sua prima esperienza sessuale fu con un ragazzo. Lo fece per emulazione, sempre con l'intento di recitare una parte: *“Tutte trombano, trombiamo anche noi. Ho bevuto per riuscire a farlo. [...] Una cosa schifosissima, è stato bruttissimo, mi ha fatto un casino in testa che la metà bastava”*. In seguito ebbe un'altra relazione con un ragazzo, durata otto mesi. Questa storia servì ad Enea per capire che il fisico del suo compagno che tanto ammirava, non era altro che una proiezione di quello che avrebbe

voluto per sé.

La sua prima storia d'amore con una donna, Sabrina, è stata nel 2001 quando Enea aveva già deciso di diventare uomo a tutti gli effetti. *“Gliel' ho detto subito [...] A letto le ho fatto capire quanto ero maschio”*. Questa pare essere un'ansia comune alle persone transessuali: dover sempre dimostrare, anche nell'intimità, di essere quello che biologicamente non si è ancora.

All'inizio la storia di Enea e Sabrina era stupenda: *“Noi ci leggevamo negli occhi e in un secondo ci dicevamo 3000 cose”*, col tempo, essendo sopraggiunte nella vita di lei altre gravissime circostanze, il rapporto finì: *“Alla fine lei è rimasta tra le cose che ho perso”*.

Anche Anna, come abbiamo già detto, non ha mai provato attrazione alcuna verso il sesso maschile. Tuttavia le sue esperienze sentimentali e sessuali sono estremamente scarse, limitate all'età giovanile e di fatto quasi platoniche. All'età di vent'anni ebbe la sua prima relazione, con una ragazza di nome Daniela, durata un anno e mezzo.

I problemi sessuali vennero subito a galla: *“Non solo non riuscivo ad eccitarmi nei momenti d'intimità, ma cercavo perfino di non creare situazioni in cui dovessi essere messa alla prova in tal senso”*. L'anno successivo *“lei aveva saggiamente cominciato a frequentare un maschio degno di questo nome”*.

All'impotenza di Enea corrisponde quindi quella di Anna, che aggiunge: *“Consideravo del tutto estranea alle mie capacità ed ai miei desideri l'idea di penetrare una donna”*.

Nel coito, dunque, non riuscì mai a rivestire un ruolo maschile e anche se per un periodo cercò di curare l'impotenza, non ottenne alcun risultato, non essendovi una terapia chimica o psicologica in grado di far diventare “un vero uomo” chi desiderava diventare “una vera donna”. E ritroviamo lo stesso desiderio di Enea nelle parole di Anna: *“Nei momenti d'intimità ho sempre e soltanto sognato di avere un corpo simile a quello che mi stava di fronte.”*

Le donne che l'hanno affascinata sono sempre state *“di polso, energiche, indipendenti dal punto di vista psicologico”*. Nella

prima adolescenza Anna stravedeva, ad esempio, per Silvie Vartan, una cantante francese, che fu il suo primo “mito” personale e dice: *“Io ho sempre desiderato un rapporto paritario, in cui non ci fosse una parte maschile dominante perché in questo mio rifiuto dell’universo maschile c’era anche qualcosa che io ho sempre definito ‘politico’; è come se fossi stata fin dall’infanzia una proto femminista, non sarei mai riuscita ad amare una ‘donnina’ protettiva o sottomessa”*.

Anna ed Enea oggi

“Negli anni si smussano i desideri, s’imparano ad accettare le sfumature, i compromessi tra i sogni e ciò che la scienza ti può mettere a disposizione”: così Enea racconta di come siano cambiate le sue aspettative nel tempo, di come il corpo ideale, immaginato da sempre, abbia lasciato posto a quello reale, dentro cui pensa e si muove oggi. È naturale che sognando di diventare un uomo “a tutti gli effetti” egli puntasse a divenire un bell’uomo; è importante che abbia capito che egli non doveva trasformarsi “in un uomo” qualsiasi, ma “nell’uomo” che già in parte era e che aspettava di divenire. Anche se non riesce a farsi crescere i baffi, ha imparato ad accontentarsi di potersi radere tutti i giorni e di sentire finalmente come proprio un oggetto sempre mirato in mano d’altri: il rasoio.

Anna afferma: *“Oggi mi guardo allo specchio e mi sembra di notare un certo progresso verso l’immagine sognata, anche se ho già quarantacinque anni e non posso più farmi illusioni sul piano esteriore [...]”*, ma è felice di riuscire ad indossare in pace con se stessa un paio d’orecchini che le piacciono, di essere considerata un’amica tra un gruppo di amiche, di potersi voltare quando sente pronunciare il suo nome, che ha sentito suo fin da bambina. Anna è dotata di una femminilità spiccata, naturale, ed appare una bella donna anche perché non vive con l’ansia (comune a moltissime transessuali) di dover diventare una donna da copertina: ha capito che dopo aver passato così tanto tempo

a giudicare irrealizzabile il suo sogno, essere finalmente se stessa è il traguardo più importante.

Per quanto riguarda l’essere più o meno fisicamente credibili come appartenenti al sesso desiderato, le MtF vanno incontro a problemi più seri rispetto agli FtM, proprio a causa della loro maggiore “riconoscibilità”. Ed il loro aspetto influenza notevolmente la possibilità di essere accettate dagli altri in ogni ambito sociale, specie in quello lavorativo.

Enea è stato assunto in una fabbrica senza alcun problema, Anna è stata costretta a licenziarsi dopo due anni di pesante *mobbing*.

Il corpo come gioco, la realtà drag

Bisogna considerare *maschile* e *femminile* come categorie culturali, non legate unicamente al mero dato biologico, e il genere, contemplando il mutamento in quanto connesso alla dimensione del tempo e dello spazio, come una categoria relazionale nonché relativa, non data una volta per tutto in modo definitivo.

Nella storia della nostra civiltà i modelli fissi, immutabili, necessari del maschile e del femminile si sono accompagnati alla presenza reale – e non così irrilevante – di donne “virili” e uomini “effeminati”. Coloro che vengono spesso segnalati dalla storia e dalla letteratura ufficiale, anche linguisticamente, come elementi “anomali”, di cui diffidare, sono viceversa presentati dalla letteratura popolare, dai cantastorie dell’era moderna e dalle cronache giornalistiche, come figure “straordinarie” per intrattenere il pubblico.

Da secoli la storia è percorsa da individui caratterizzati da comportamenti invertiti rispetto a quelli convenzionalmente associati al loro sesso, da ruoli diversi o contrari a quelli che la società si aspetterebbe ricoprivano.

Il travestimento in panni maschili ha talvolta rappresentato per

le donne l'inganno che ha consentito loro di sfuggire alle imposizioni della cultura patriarcale e poter così svolgere incarichi a loro preclusi come combattere, recitare, pubblicare scritti, avere voce in spazi istituzionali, viaggiare, avere, cioè, una possibilità per le loro potenzialità. (11)

Se le donne per secoli si travestirono per entrare a far parte della sfera pubblica, istituzionale, a loro sbarrata, gli uomini, partecipi di diritto ad essa, lo fecero per uscirne. Il travestimento maschile fu un espediente adottato per avere accesso alla sfera privata di un altro uomo in modo furtivo, per sottrarsi dai propri compiti, connessi alla virilità, *in primis* quello di combattere, e per moltissimi altri scopi. (12)

In questi anni, in cui le donne possono accedere in tacchi a spillo a cariche politiche e gli uomini dare il biberon ai propri bimbi ed in cui nessuno dovrebbe aver motivo di vergognarsi nell'esprimere la propria indole e le proprie passioni indipendentemente dal sesso d'appartenenza, non ci si deve più travestire per ottenere incarichi, o per sviare da essi.

La maschera non s'indossa più – generalmente – per inserirsi nella vita quotidiana, ma per evaderne. Il travestimento oggi può essere utilizzato non per una dolorosa necessità ma per fini ludici, e, lungi dal risultare castrante per l'individuo, può, per contro, essere liberatorio e motivo di realizzazione personale.

Ed ecco, tra tante realtà, quella *drag*. Il mondo dei re e delle regine di una o più notti, dunque, ossia coloro che stanno sopra tutti, che dominano in senso metaforico gli appartenenti al sesso che è il loro soltanto teatralmente.

Fare la *drag queen* o il *drag king* è una scelta. Niente a che vedere dunque con la realtà transessuale, che è drammatica e necessaria. Una MtF, ad esempio, non si traveste da donna, ma si veste come tale perché si sente donna a tutti gli effetti. Una *drag queen* spesso assume un nome d'arte per il palcoscenico, ma nella vita di tutti i giorni continua a rispondere al proprio nome anagrafico, pensa e si comporta da uomo.

Vi sarà quindi una distinzione tra la vita fuori dal palco e la vita sul palco, tra la persona reale ed il personaggio in cui ci si

trasforma: da una parte la realtà, dall'altra lo *show*.

La vita fuori dal palco

Silvia

Silvia è una donna poco più che quarantenne che vive con i suoi due figli, Elisa di quattordici anni e Matteo di tredici, ed un enorme boxer, Molly. Il suo matrimonio si è concluso tragicamente una sera di dieci anni fa quando il marito, iraniano, tornato a casa ubriaco, l'ha ripetutamente stuprata e massacrata di botte perché si rifiutava d'avere rapporti con lui: ella, fortunatamente, è riuscita a scappare e a raggiungere le Molinette. (13). Silvia è, o meglio era, perché "*ora*" dice "*qualcuno ce l'ho*", assolutamente priva di pregiudizi ed appena ventiduenne aveva sposato, innamorata ed entusiasta, un quest'uomo iraniano, credendo che la loro diversità culturale avrebbe costituito un punto di forza della loro unione. Dopo poco tempo, però, il marito si era rivelato un islamico integralista, rivendicando il proprio "diritto" alla poligamia e divenendo sempre più violento.

Silvia aveva, possiamo dire, precorso i tempi, in quanto i matrimoni cosiddetti "misti" erano ancora alquanto rari nel 1990. Ed il suo infausto tentativo di costruire un rapporto "normale" con un uomo giunto da così lontano, rappresenta un caso emblematico di conflitto tra le culture laiche, "moderne", e quelle ispirate a valori arcaici ed oscurantisti ancora così presenti in gran parte del mondo.

Nonostante questo brutale episodio che ha segnato il suo passato, Silvia ha saputo ricominciare a vivere, con la gioia e la solarità che la contraddistinguono: "*Dopo quell'episodio, nonostante avessi sentito dei dottori parlare tra loro in corsia che affermavano che secondo loro io sarei stata una donna sessualmente ed emotivamente segnata e finita, uscita da lì, son tornata alla mia vita con ancora più voglia di vivere di prima*".

Silvia ha avuto un'infanzia difficile, praticamente priva del

padre e della madre che, anche quando erano presenti, erano tutto fuorché genitori. Questo fatto l'ha resa una donna molto forte e nel medesimo tempo estremamente sensibile e solidale verso le persone in difficoltà: *"Ho sempre cercato la persona che gli altri magari emarginano [...] ero attratta proprio dalle persone con le difficoltà: tossicodipendenti, barboni...gli altri non mi davano spunti di vita. Io ho avuto un'infanzia difficilissima, a quattro anni mia madre se n'è andata di casa, sono cresciuta con una nonna tipo Fürber, una zia zitella inacidita e il padre che era uccel di bosco"*.

Silvia osserva amaramente che l'unico "salvagente" che permetta alle persone "diverse" di "stare a galla" nella società sotto qualche aspetto è il denaro; afferma di conoscere moltissime persone omosessuali dichiarate pesantemente discriminate sul lavoro, però: *"Il gay ricco o la lesbica ricca o il tossico ricco hanno una vita normale"*.

Silvia ha cercato di dare ad Elisa e Matteo un'educazione di apertura totale alla vita, a non fuggire chi solitamente è visto con paura, indifferenza o schifo. Matteo ed Elisa appaiono, infatti, come due ragazzini molto maturi, che sanno scegliere e distinguere senza bisogno d'imposizioni particolari. E per quanto riguarda il mondo del *drag* appoggiano ed incoraggiano la passione della madre.

Il più grande valore per Silvia è la libertà, individuale ed universale. Sente come costrittivi qualsiasi dottrina, gruppo, comportamento prestabilito e non spontaneo, in qualunque ambito. È una donna solare e molto affettuosa. Nei rapporti interpersonali è disponibile ed attenta. *"Mi è stato detto che io scavo nelle teste degli altri. Ma se io sto con una persona o sono amica di una persona cerco di capirla, voglio conoscere tutto di lei, i particolari, le sue idee"*.

Silvia è tutto questo. Ed è anche un *drag king*. È molto significativo che sia una donna tendenzialmente eterosessuale (anche se ella non ama darsi etichette neanche in questo ambito), per tentare di andare, nello stesso tempo *"oltre l'identità di genere"* e contemporaneamente oltre quel pregiudizio che vede le *drag*

queens come delle "checche perse" ed i *drag kings* alla stregua di "lesbiche camion".

Un uomo omosessuale che non sia immediatamente evidenziabile come tale, in virtù del fatto che non risulta essere riconoscibile come tale per il suo atteggiamento, viene tendenzialmente visto con maggiore ostilità dagli altri uomini, perché nella sua persona viene posta fortemente in discussione anche la loro identità, il loro essere maschi. Fa comodo credere che le *drag queens* ed i *drag king* siano fenomeni da baraccone, scherzi della natura, devianti; se, però, qualcuna di queste persone "osa" nella vita di tutti i giorni togliere la maschera, vestire "normalmente", comportarsi "normalmente", allora scatta la paura e l'indignazione in chi sente minacciata la propria ordinaria quotidianità.

Il decennio che occupa il lasso temporale tra la metà degli anni Ottanta e la prima metà degli anni Novanta ha visto una maturazione della consapevolezza di quanti, impegnati nei movimenti GLTB per il riconoscimento dei diritti civili, hanno iniziato a porsi in modo critico il problema della fenomenologia di questa realtà.

Roby

Roby è anagraficamente un uomo di 47 anni, ma con solo sette di vita vissuta realmente: fino ai quarant'anni ha tentato, senza successo, di reprimere la propria omosessualità: *"[...] vivevo una vita completamente falsa, troppo rigida per me stesso e per gli altri, tesa a mostrare un qualcosa che certamente non mi si appropriava"*. È stato sposato, ora è in attesa del divorzio, ed ha un figlio ventenne. Per lunghissimo tempo non è stato capace di ammettere nemmeno con se stesso ciò che in realtà desiderava, giustificando le sue avventure sessuali con uomini durante il matrimonio come dei puri sfoghi ormonali; soltanto anni dopo è riuscito a trovare la propria risposta: *"[...] dopo la mia scopata per due - tre giorni ero tranquillo in famiglia facevo il maritino classico con i suoi doveri e il bravo papà, però vedevo che questa*

necessità ritornava puntualmente e [...] ho iniziato a scavare in me stesso”.

Finalmente all'età di quarant'anni ha trovato il coraggio per fare il *coming out*, dicendo alla moglie di essersi innamorato di un uomo ed andandosene di casa. L'uscire allo scoperto dopo tanto tempo gli è costata la perdita di quasi tutti gli amici, ma fortunatamente con l'ex-moglie ed in particolar modo con il figlio è riuscito a mantenere un ottimo rapporto, basato sulla sincerità e sulla fiducia: *“Quando me ne sono andato di casa anche se mio figlio aveva solo 9 anni gli ho voluto spiegare che avevo compagnie maschili, non mi andava di recitare ancora e poi proprio con lui, mettermi a togliere tutti i quadri quando veniva a trovarmi”.*

Come Silvia, Roby ha sempre cercato di far crescere suo figlio libero di esprimersi, di poter scegliere autonomamente i propri giochi o i propri vestiti, *“di non gettargli addosso inutili pudori o malizie”*, cosa che invece era stata fatta con lui quando era bambino. Nei suoi ricordi appare una fantomatica macchina da cucire, con cui si dilettava a realizzare rudimentali vestiti per i suoi bambolotti, fatta sparire dai genitori che in questo suo comportamento evidentemente avevano letto qualcosa di strano e pericoloso ed avevano cercato di reprimerlo con la comparsa di *“soldatini ed asce di guerra”*. Le sue parole si caricano di tristezza parlando del padre, che da piccolo gli ha negato qualsiasi manifestazione d'affetto: *“Mio padre non mi ha mai dato un bacio, un buffetto, non mi ha mai portato sulle spalle, non mi ha mai preso sulle gambe a farmi ballonzolare[...]”*; secondo lui la mancanza di una figura maschile positiva durante l'infanzia può essere una concausa della sua omosessualità.

Dalle sue frasi traspare, invece, un profondo rancore quando descrive il suo rapporto con l'altro sesso: *“[...] io odio le donne, non le sopporto, fin da piccolo ho avuto troppe donne intorno e troppo coercitive nei miei confronti, allora io odio il settore femminile: mamme-zie-nonne-tate-cuoche-pim pum pam, odiosissime, zitellone, vecchie”*. Una dichiarazione molto pesante, sintomatica di un antico problema irrisolto, che ha portato Roby a con-

cepire la figura femminile unicamente come subdola, autoritaria, malvagia. Il palco, come vedremo in seguito, gli è utile anche per esorcizzare, parodiandola, quella figura femminile da lui tanto odiata.

Roby faceva l'imprenditore ed il dirigente di una catena di supermercati: faceva, perché l'esperienza maturata ed i tanti successi accumulati non gli sono bastati a conservare il posto dopo la sua “rivelazione”. Oggi, dopo qualche anno trascorso a fare la *drag queen* anche come lavoro, ha in progetto di cambiare per la seconda volta, totalmente, la sua vita e di trasferirsi sull'isola di Réunion:¹ Roby affronterà questa nuova esperienza insieme ad Edoardo, il compagno brasiliano con cui sta da tre anni.

La vita sul palco

La domanda più ricorrente e più significativa che si può porre ad una *drag queen* o ad un *drag king* è senza dubbio quella concernente le motivazioni per le quali si è avvicinata/o a questo mondo ed ha iniziato a fare questo tipo di spettacolo. Entrambi i nostri soggetti raccontano d'essersi imbattuti per caso: Silvia dopo l'incontro con una ragazza che l'ha invitata dapprima a vedere un suo spettacolo ed in un secondo tempo le ha proposto di organizzarne uno insieme; Roby dice di non averci mai pensato fino al giorno in cui andò al Mea Culpa (14) vestito da proconsole romano (a volte gli piaceva travestirsi per giocare con se stesso ma – fino ad allora – sempre da uomo): *“Avevo messo solo i boxerini molto attillati con un mantello rosso anche se in pieno inverno [...] ed è stato lì che tutti mi hanno fatto i complimenti per le gambe ed il culo e qualcuno mi ha detto: ‘Perché non le utilizzi al massimo facendo la donna, la drag? Le hai più belle di una donna faresti una bella figura’”*. Roby ascoltò quei suggerimenti e, visto che aveva da poco perso il lavoro, si buttò a capofitto in questa nuova esperienza ed andò a Roma al Circolo Mieli (15) per seguire il corso di *drag queen*, grazie al quale ha

imparato a truccarsi, a cucirsi i costumi di scena, ad esercitarsi nel portamento e nel timbro di voce. Fu così che decise di tentare di fare la *drag* per mestiere: ha lavorato alla Piola della Parolaccia (16), dove gli hanno insegnato ad esibirsi come cabarettista, in locali ad Asti, a Bussoleno, a Rivoli e a Moncalieri.

Dal momento che la casualità non è certo sufficiente ad esaurire i nostri interrogativi, andiamo ad analizzare quali sono stati i motivi che hanno spinto Silvia e Roby a fare rispettivamente il *drag king* e la *drag queen*.

In primo luogo c'è sicuramente il gioco, il divertimento: «[...] *dev'essere una cosa divertente, non dev'essere un'imposizione. Giochi con te stesso, giochi a cambiarti, per un'ora, due, una giornata, quello che sia*» ci dice Silvia che tra le motivazioni ne annovera anche una che potremmo definire "politica": è il proprio particolare modo di essere solidale con i più deboli, di schierarsi tra le persone che solitamente sono additate come "diverse", fuori dal coro.

Per Silvia e Roby, poi, questo *show* è l'occasione di manifestare la propria parte femminile o maschile nascosta, facendola erompere con ironia: *"Io ho una parte maschile e mi va di buttarla fuori in questo modo, di viverla con allegria e non come se fosse un handicap"*, dice Silvia; *"Facendo gli spettacoli ci ho preso gusto scoprendo che dentro di me c'era la femminilità che veniva fuori a dispetto del corpo"*, le fa eco Roby, raccontando di come la scoperta della sua parte femminile abbia investito anche in altri modi la sua vita: *"[...] anche nella mia vita sessuale c'è stata proprio un'inversione, ho cambiato completamente gusti. Ora nell'equilibrio di coppia con Edoardo io faccio la donna e lui il maschio [...]"*; Silvia al contrario sostiene di detestare qualunque forma di ruolo all'interno della coppia, dalla divisione delle mansioni domestiche al modo di fare sesso. (17)

Roby afferma che tra le proprie motivazioni principali c'è la sfida con se stesso, riuscire divertendosi a far divertire, superando la tensione del palco ed il timore del pubblico: *"[...] all'inizio mi faceva paura essere davanti al pubblico che ti guarda, ti fischia e ti applaude. Una volta che ti abitui e vedi che riesci ad*

avere il pubblico in mano diventa un grandissimo divertimento [...]"; ma anche la sfida agli altri, la provocazione nei confronti del pubblico: *"Quando sono scesa dal palco sono uscita così, non è che ho pensato a struccarmi, a togliermi almeno la barbetta, anzi sarei anche andata in qualche locale, non me ne fregava niente, anzi mi sarei divertita ancora di più, penso, a vedere le facce della gente"* conferma Silvia riferendosi alla sera della sua prima esibizione, ed aggiunge: *"Mi piace scandalizzare, stuzzicare, vedere fino a che punto una persona possa essere ipocrita"*.

Roby fa la *drag queen* anche per parodiare durante le proprie scenette quella tipologia di donne da lui detestata, non rivolgendole le sue battute alle dirette interessate ma cercando di stimolare gli uomini tra il pubblico a decifrare il messaggio.

Silvia afferma, comunque, che la motivazione più forte che la spinge a fare il *drag king* è il fascino per il doppio, per tutto ciò che appare come ambiguo, come non ben definito. Questo amore per il doppio si estende ai campi più svariati: dallo sport ai mestieri, dai gusti sessuali all'estetica. Silvia si descrive come una donna estremamente versatile, affascinata dalla danza come dalle arti marziali, da una serata romantica che si trasforma in passionale, da un carattere duro celato in un corpo delicato o viceversa: *"A me piace una ragazza con un abbigliamento molto maschile che poi sotto nasconde una femminilità incredibile e un carattere altrettanto dolce [...]"*

Silvia vede come appropriata per sé la figura del Jocker: *"Mi sento un Jolly, una versatilità esteriore ma anche interiore, io sono consapevole che posso esserlo in qualsiasi ambito"*. Nelle attività, nelle passioni. O su un palco, appunto. Questo particolare modo di essere eclettici, quasi camaleontici, è una caratteristica che si ritrova frequentemente nel mondo *drag*.

La trasformazione

Vediamo ora quali sono i personaggi in cui amano trasfor-

marsi e a cui sono più affezionati Silvia e Roby.

La nostra *drag queen* racconta che durante le prime esibizioni amava interpretare Dalidà, la cantante divenuta famosa negli anni Sessanta e compagna dell'indimenticato Luigi Tenco. Da bambino Roby si atteggiava a donna dello spettacolo sognando i lunghi capelli dell'artista francese. Più in là, al tempo delle sue prime esibizioni in pubblico, l'imitazione di questa donna derivava anche da ragioni più pratiche, poiché Roby ritrovava delle somiglianze tra i propri lineamenti e quelli marcati della cantante.

Solitamente ogni *drag queen* o *drag king* inizia la propria "carriera" imitando dei personaggi famosi, vestendo e muovendosi come loro, per poi arrivare alla creazione del proprio personaggio o di più personaggi, che prendono vita nel corso dei diversi spettacoli, acquisendo sempre maggiore originalità ed unicità.

Così Roby sul palco non è più Roberto, ma Mayerling: *"Ho inventato Mayerling perché a me piace molto il film 'Vizi privati e pubbliche virtù' (18): la storia si svolge a Mayerling nel castello estivo degli Asburgo dove apparentemente si suicidò il figlio di Francesco Giuseppe insieme alla sua amante. Ma nel film si vede bene che è stato il padre ad ucciderlo perché era un eterosessuale finto, era un omosessuale che viveva con questa ragazza che era un'ermafrodita ed essere accettati nell'Ottocento alla corte austriaca era impossibile"*; probabilmente la sua scelta è ricaduta su questo nome anche perché, sebbene oggi riesca ad essere completamente autentico ed il suo "finale" sia sicuramente positivo al contrario di quello del film, una parte del passato che si porta dentro è fatta di quella stessa repressione.

Mayerling è un personaggio autoironico, pungente, che punta sull'espressività e sulla *verve*: *"Non puoi essere sempre la Favolosa, la Bellissima perché poi la gente si stufa"*; non è necessario vestirsi alla perfezione o truccarsi in maniera strabiliante, ma è molto importante quanto si riesca a coinvolgere il pubblico. *"Quando voglio divertirmi con la gente e fare lo stupido mi metto un vestitino blu elastico, così posso muovermi come voglio e mette*

un po' in evidenza le gambe e poi segna anche il culetto e so che alle donne piace".

Roby spiega che ogni persona travestendosi deve capire ciò che è in grado di dare il proprio corpo: ad esempio una donna di stazza molto robusta non potrebbe mai interpretare un eunuco, ma piuttosto il *macho* siciliano o il boscaiolo. Così egli non potrebbe mai interpretare una donna esile dai tratti molto fini perché fisicamente non è per nulla femminile, dalle spalle ai lineamenti del viso: *"[...] io devo per forza fare la Marta Marzotto del caso, la baracca che fa ridere o che esagera, a me piacciono questi personaggi di donne anche nella verità, sono donne di polso, mascoline, androgine"*.

Così come Roby ama interpretare una donna dai tratti maschili, Silvia, adorando giocare con i contrasti, con le doppie sfumature, si traveste da uomo che si sente donna. Il suo personaggio non ha ancora un nome, perché Silvia si è esibita solo poche volte, ma ha già la propria precisa caratteristica: è un uomo-donna, ambiguo, efebico, come David Bowie, per cui lei stravede da sempre. (19)

Silvia non riuscirebbe ad essere un *drag king* molto virile, perché verrebbe meno, a suo parere, la carica giocosa. Parimenti se dovesse invece interpretare una donna sul palco la porterebbe in scena *"esagerata, straruccata, che sembri quasi un travestito"*, per trasmettere sempre un messaggio ambiguo e provocante. *"Quello che mi sta meglio addosso come immagine è il saltimbanco, il giullare che non sai se sia maschio o femmina"*. In questo modo Silvia sente di vivere il proprio corpo nella massima libertà, spezzando i confini delle convenzioni sociali, esprimendo sul palco ciò che da sempre l'affascina: il saltimbanco, l'indefinito, il colore.

Roby fa la *drag* da più tempo di Silvia, che ha iniziato solo da qualche mese, e facendola anche per mestiere è arrivato a sviluppare un repertorio di canzoni e di numeri di *cabaret* molto ampio, ed ha avuto numerose occasioni per approfondire il proprio rapporto con il pubblico e riflettervi. Ripensando alla propria esperienza, egli racconta che la prima regola per una persona di

spettacolo e per un cabarettista in particolare è l'autoironia. Occorre essere umili e disponibili nei confronti del proprio pubblico, che deve sentirsi coinvolto nello spettacolo e protagonista della scena tanto quanto l'attore.

Per una *drag queen*, poi, la situazione è ancora più delicata, perché esibendosi anche in locali qualunque, e quindi prevalentemente eterosessuali, deve cercare di farsi accettare da subito da quella parte del pubblico che può vederla come un elemento strano, sgradito, o pericoloso: *"Io quando inizio gli spettacoli gioco subito sulla battuta, fa parte del repertorio, faccio subito capire che se mi dai del ricchione non me ne frega niente: 'Ho il culo più sfondato di tua nonna e tua sorella messe insieme, ne prendo tre alla volta vedi un po' tu', la gente così non ha più da dirmi nulla"*.

Giocare con il pubblico e nello stesso tempo restare il conduttore del gioco è fondamentale. Roby ama scherzare soprattutto con le donne, le quali, ingannate dal suo aspetto comunque maschile sotto il trucco, non credono al fatto che sia omosessuale e così sperano sempre di riuscire a rimediare un appuntamento con lui, che risponde così: *"Proviamo al massimo ci sediamo sul letto e facciamo uncinetto insieme!"*, oppure le lascia dire perché: *"[...] è divertente che si parli di me anche quando non son sul palco"*.

Un altro segreto è quello di non ripetersi, di avere a disposizione un repertorio vario ed originale: Roby in tre anni ha interpretato circa cento canzoni diverse, acquistando i CD nelle bancarelle o chiedendoli in prestito agli amici.

Abbiamo già detto come Roby sul palco porti la parodia di un certo tipo di donna, scherzando con le signore in sala e cercando di punzecchiare gli uomini. In questo modo egli vuole fare capire al pubblico che non tutti gli uomini sono *machos* come dicono e che, ad un livello più profondo, gli uomini non devono per forza dire di esserlo per ottenere conferme sociali. *"Quando inizio le serate dico sempre: 'Stasera qualche ricchione in più lo troviamo, volete vedere che a fine serata lo troviamo?' E a fine serata lo troviamo[...]"* *'Avete visto? Il primo non ce l'aveva per*

niente, va beh, lasciamo perdere, il secondo gli piace che gli si tocchi il culo, l'altro si è affezionato al mio pacco[...]'" Dietro alla risata ed alla provocazione è celato un messaggio molto significativo: Roby vuole spingere le persone a non vergognarsi di essere quello che sono, ad esprimere le emozioni che realmente sentono, qualunque esse siano: *"[...] tanti sono repressi come lo ero io, io voglio fargliela tirare fuori [l'omosessualità], perché io ho sofferto troppo a trovare il coraggio così tardi"*. Ecco un'altra occasione in cui i confini tra la realtà ed il palco si sovrappongono ed il divertimento lascia spazio alla riflessione su temi di capitale importanza, come quello dell'autenticità o del razzismo: *"Negli spettacoli voglio anche far capire che le persone omosessuali non sono una razza minoritaria o strana, ma siamo tanti e se proprio trovo il caparbio che ce l'ha con tutti, terroni, ebrei, gialli allora m'impunto e trovo come smerdarlo, 'sta volta sul serio, davanti a tutti."* Roby esplicita, dunque, attraverso la propria esibizione il medesimo pensiero di Silvia: la denuncia di qualsiasi forma di discriminazione.

Gli spettacoli *drag* sono una manifestazione di massima libertà di pensiero e di espressione e questa libertà non è possibile se non viene inscritta dentro ad un contesto di rispetto reciproco a qualsiasi livello.

Roby riflette sul fatto che spesso, non solo sul palco, nella sua vita si è trovato a dover indossare una "maschera", dall'ambiente familiare a quello lavorativo. A tal proposito racconta di aver pensato, nei minuti precedenti alla sua prima esibizione, ai venticinque anni da dirigente, trascorsi ad esibirsi, comunque, di fronte ad un "pubblico": *"[...] in giacca e cravatta ma dovevo sempre esibirmi, io ero sempre dietro una scrivania, o per i sindacati o per l'avvocato, il notaio o per le banche dovevo sempre discutere in assemblee di tantissime persone, son sempre stato capace a gestire situazioni critiche[...]"*.

Questa maschera però, la maschera di scena, rappresenta per lui un trampolino ed una corazza allo stesso tempo, perché senza si sentirebbe più fragile ed incapace di emozionare il pubblico.

Roby non riuscirebbe mai a suscitare risa o lacrime senza

essere Mayerling: «[...] per farlo ho bisogno di trucco e vestiti [...] vestito nei miei abiti usuali non ce la farei mai. Io non ce la farei mai ad affrontare il pubblico normalmente, non ho una faccia così simpatica da far ridere [...] non sono un cabarettista alla 'Zelig' [...] Io faccio ridere perché sono in quel personaggio e per i doppi sensi [...]». È Mayerling a trovare il coraggio di osare, di esporsi; Mayerling che può giocare sui doppi sensi, avendo un doppio sesso. Per il pubblico questo personaggio costituisce una provocazione ed un pericolo, perché non essendo né totalmente uomo né totalmente donna ma entrambe le cose, lo sollecita a fare i conti con la propria identità.

È d'estrema importanza sottolineare la differenza tra queste due opposte realtà giacché purtroppo occhi superficiali riconducono frequentemente tutto dentro un unico calderone: transessuali, travestiti, *drag*, prostituzione. E vengono così mischiate situazioni tragiche a fenomeni di costume o a fini di lucro, a vizi privati, spesso d'élite. Permane altresì nell'immaginario collettivo l'idea secondo cui l'ambiguità sessuale sia saldamente legata a stili di vita poco dignitosi, al meretricio, alla malavita. Ciò è vero nella misura in cui queste persone si vedono negato l'accesso a quei diritti di cui godono gli altri cittadini e si trovano così costrette a dirigersi entro confini verso i quali sono state sospinte.

NOTE

(*) [a piè di pagina] Giada Giustetto sta conseguendo la laurea specialistica in...

(1): *Lapis*, n° 8, giugno 1990.

(2): Il termine *drag* significa "travestirsi" ma anche "trascinare", "tirare"; in francese il verbo *dragner* può essere tradotto come "rimorchiare", "accalappiare". Già dal punto di vista terminologico si percepisce dunque come la parola *drag* indichi un modo di travestirsi spiritoso e appaia come una provocazione, un gioco di sottile ed ironica seduzione.

(3) S. Sontag, *Against Interpretation*, New York, The Noonday Press, 1966.

(4) P. Marcasciano, *Tra le rose e le viole*, Manifestolibri, Roma, 2002, p.16.

(5) Cfr. *Transiti*, Atti del Convegno Scientifico Internazionale, a cura di D. A. Nadalin e P. Stella, Bologna, 2000

(6) www.gayhistorychannel.it, 07/12/05.

(7) Il regime fascista elaborò ulteriormente questo punto, inserendo i temi del travestimento e del mascheramento nelle leggi di sicurezza. L'articolo 85 (art.83 del testo unico del 1926) dell'Aggiunta di Pubblica Sicurezza al Codice Rocco dichiarò illegale l'indossare abiti del sesso opposto o altre forme di travestimento.

(8) Esempio il caso di Romina Cecconi ("la Romanina") nel 1968, una delle prime transessuali italiane dichiarate, arrestata ed inviata al confino in un paesino del Foggiano per due anni, nel solco di procedure tipiche del regime fascista ma ancora in vigore nell'Italia repubblicana.

(9) Cfr. *Transiti*, Atti del Convegno Scientifico Internazionale, cit.

(10) Testimonianza di Anna.

(11) Per citare solo alcuni degli esempi di cui è costellata la storia, pensiamo a Guglielmo Sveivel, capitano e... donna della quale solo la morte, rigorosamente sul campo di battaglia, svelò l'identità (Guglielmo morì il 1° luglio 1640, nell'assedio di Torino, durante la guerra mossa dal principe Tommaso di Savoia contro la Francia, militando in un reggimento alemanno comandato dal colonnello napoletano Ferrante degli Monti). Oppure a Lady Viola, amante di William Shakespeare, che si travestì da uomo per ottenere la parte di Romeo.

(12) Athanasius Kircher descrivendo la reggia imperiale cinese scrive: "C'erano nella stessa reggia imperiale alcuni cortigiani, il vestito dei quali era completamente femminile[...]" (A.Kircher, *China monumentis qua sacris qua profanis illustrata*, Meurs, Amsterdam, 1667, p. 70). Ricordiamo poi il celebre caso del Cavaliere d'Eon che aveva l'abitudine di portare vestiti da donna durante le missioni di spionaggio per conto del Re Luigi XVI ed era solito non cambiarsi nemmeno a missione ultimata.

(13) L'ospedale San Giovanni Battista, detto appunto delle Molinette, uno dei maggiori di Torino.

(14) Pub di Torino

(15) Circolo gay

(16) Ristorante torinese in cui oltre alle portate ai clienti vengono "servite" battute in abbondanza

(17) Gabriel Baur ha realizzato nel 2001 un film-documentario, "Venus Boyz", girato in parte in Gran Bretagna ed in parte a Berlino, che dà voce a molte *drag kings*. Una di loro, in arte "Martin", dice: "Chi non riesce ad essere femminile o maschile nella nostra società ha seri problemi, perché la società approva solo due modelli: quello della ragazza bionda o del tipo duro. In mezzo ci sono tante sfumature che non ammettiamo. È questo il problema".

(18) Miklos Jancso, *Vizi privati e pubbliche virtù*, Jugoslavia, 1975.

(19) David Bowie, tra altri celebri cantanti dell'epoca, porta in scena un personaggio etero, ambiguo sessualmente ed estremamente eclettico. Il suo stile ed il suo messaggio verranno poi rielaborati in periodi successivi, caratterizzati da una maggiore tolleranza. Ma ancora una volta siamo nell'ambito del palcoscenico, laddove cioè è lecito quel che nella vita quotidiana è soltanto scandaloso.

La volontà espressa da questi protagonisti dello spettacolo è quella di distaccarsi dai vecchi ruoli e pregiudizi sociali, sovvertendoli con sarcasmo, nel tentativo di promuovere il rispetto verso qualsiasi modo di essere.

Irse.

Donne peruviane a Torino (1985-2005): storie di migrazioni

*Leslie Nancy Hernández Nova**

La ripetizione

Se dovessimo ridurre la spiegazione del fenomeno della migrazione a una semplice frase sceglierei personalmente la seguente: la migrazione è la ripetizione del passato, la ripetizione di un'unica azione: *irse* (andarsene). Detto in altro modo, se il presente è la conoscenza del passato e se è stato il passato a modificarsi e a maturare attraverso l'esplosione e la dispersione degli eventi, lasciando nel presente le sue metastasi – senza che il termine metastasi abbia qui una connotazione negativa –; la migrazione internazionale dei nostri giorni, che fa parte del presente, è il risultato della ripetizione di una serie di eventi migratori. La migrazione è un fenomeno che nasce da un'unica fonte: la storia della storia. Cerco di spiegare il perché.

Ogni volta che le mie testimoni raccontavano la loro attuale traiettoria migratoria verso Torino, ricorrevano all'esperienza della migrazione interna al Perù, intrapresa dai loro genitori; all'odissea che per loro aveva rappresentato lo spostarsi dalla *sierra* alla *costa*. Questo evento endogeno suole apparire come parte della normale traiettoria migratoria della comunità peruviana presente a Torino, anche se ovviamente non è riscontrabile nell'esperienza di tutte le donne peruviane immigrate nel capoluogo piemontese. Senza dubbio, come ha scritto Octavio Paz, esistono alcune esperienze soggette a ripetersi, indifferentemente da chi ne sia il protagonista: «Aunque cada individuo es único y cada pueblo es diferente, todos atraviesan las mismas experiencias».

(1)

A questo proposito, citando Hegel, Krzysztof Pomian ha scritto: «Non è la storia in se stessa, quella che qui viene esposta, bensì una storia della storia, cioè un giudizio sulle narrazioni storiche e una ricerca circa la loro veridicità e credibilità». (2) D'altra parte, la credibilità nella storia è in realtà la dimostrazione della fede in ciò che si è già dato nel tempo; cioè la fede nell'esistenza del passato. (3) La costruzione della memoria è un esercizio quotidiano che sviluppa dinamiche di appropriazione dei fatti e della loro successione attraverso differenti variabili temporali di cui il passato è la più significativa. È per questo che forse possiamo considerare il processo del ricordo come il processo di vita del passato. (4)

Ciò che osserveremo è che il comportamento migratorio si eredita, si trasmette, si imita fra individui di uno stesso nucleo familiare, di una stessa comunità o più semplicemente di uno stesso contesto. E precisamente perché il passato si trasmette attraverso l'interazione della memoria individuale con quella collettiva. Si veda un'idea di Maurice Halbwachs a proposito di questa interazione: «L'avvenimento, come uno schermo, si inserisce fra il pensiero individuale e i flussi di pensiero sociale della cui congiunzione è il futuro». (5)

Descrivere il fenomeno della migrazione attraverso la categoria della ripetizione, o meglio come «ripetizione di ciò che è stato», (6) non significa però ridurlo a un qualcosa privo di diversità, poiché, come afferma Ana Marie Fortier: «...the émigré culture is not homogeneous and uniform». (7)

Per intendere l'attuale migrazione internazionale delle donne peruviane bisogna tornare indietro nel tempo attraverso i ricordi dei peruviani stessi, alla vera origine di questo evento; e farlo esattamente come la struttura delle loro memorie mi si è rivelata funzionare: la loro presenza a Torino ha la sua origine nella migrazione dalla *sierra* alla *costa*.

Dalla Sierra alla Costa

Dedichiamo un po' di spazio agli antecedenti della storia peruviana che ci aiutano a comprendere la migrazione interna, a sua volta generatrice di quella verso l'estero. In particolare la progressiva centralizzazione del paese.

Andiamo indietro un poco nel tempo per osservare le vallate costiere del Perù. Facciamolo attraverso la descrizione che la storica polacco-peruviana Maria Rostworowsky ha fatto delle tre regioni principali della costa così come esse apparivano prima della Conquista, ossia, Chillón, Lima e Pachacamac o Lurín: «En el Chillón el señorío de Colli se extendía desde el mar a lo largo del valle, hacia la sierra, incluyendo el curacazgo(8) de Quiví, y estaba compuesto por varios pequeños señoríos, todos ellos yungas(9) y supeditados al jefe colli. Los valles de Lima y el de Lurín formaban un solo curacazgo llamado Ychsma, cuya sede fue el centro religioso de Pachacamac (10), y que a su vez comprendía una diversidad de señoríos subalternos, cada uno con su propio jefe, involucrados todos ellos en una macroetnia». (11) La costa peruviana, dunque, era senza dubbio una delle regioni più ricche di vita dell'*incario*, quella dove si trovavano i centri religiosi più importanti, fra cui quello di Pachacamac, la divinità principale della costa centrale. Da questa immagine, si apprezza dunque una certa armonia e non precisamente un regime centralizzatore, in quanto il territorio incaico era stato suddiviso in regioni corrispondenti a macroetnie secondo un progetto di unificazione ben definito, chiamato *Tabuantinsuyu*, (12) che per l'irruzione degli spagnoli non fu mai portato a termine.

Dal periodo della Conquista spagnola nel XVI secolo l'antico *incario*, e non solo, sembra essere oggetto di un processo di oscillazione fra centralismo e decentralizzazione, dove l'attuale centralizzazione *limeña* fu forse dovuto all'inerzia dell'amministrazione coloniale e vicereale. Nei secoli successivi, si può affermare che fu la centralizzazione fiscale, a partire dall'importante esportazione del guano, i cui proventi oscillavano fra il 60% e l'80% delle entrate dello Stato per l'anno 1860, a portare con sé,

come conseguenza, la centralizzazione del paese. Da qui una costante relazione di subordinazione delle istanze locali che a poco a poco segnarono il passo di fronte alla centralizzazione politica.(13)

La centralizzazione politica e amministrativa è stato l'elemento di attrazione della migrazione interna, soprattutto verso Lima dove « se concentra una buena parte de las ganancias y de las rentas del país, cuyo gasto creaba un mercado considerablemente grande y, con éste, oportunidades de empleo y de colocación de productos».(14) Se consideriamo che il Perù nel 1940 aveva una composizione demografica prevalentemente rurale (il 65% della popolazione) e che in soli quarant'anni questa si era completamente rovesciata (nel 1981 il 65% della popolazione era urbana),(15) ci rendiamo conto non solo di quanto fosse intensa la mobilità verso le città, ma anche in che proporzioni venissero abbandonate le terre e i coltivi. (16) Del resto, «entre el 1940 y 1981 la población de Lima aumentó siete veces: de 645.2 mil a 4,608.0 mil habitantes».(17)

Una volta in Lima, l'integrazione dei migranti non fu duratura, né essa rispondeva alle loro aspettative di una vita dignitosa. José María Arguedas descrive il movimento delle persone dalla *sierra* verso la *costa* come un ponte costruito dai primi migranti che permetteva la mobilità verso le città. In qualche modo le sue parole ci aiutano a spiegare un meccanismo migratorio che si ripete anche in Italia:

A medida que se realizan estudios sistemáticos en la población del campo, se descubre que la influencia de la cultura nativa en los valles costeros es mayor de lo que se suponía. Finalmente, en estos años se observa un nuevo acontecimiento demográfico que ha de influir de modo decisivo en la futura configuración cultural del Perú: el traslado constante y creciente de la población serrana hacia la costa, especialmente a Lima y a las otras ciudades. En Lima existen centenares de asociaciones representativas no sólo de las provincias serranas sino de los distritos [...] Las colonias de provincianos están integrados por mestizos, y una mayoría de indios, que llegan a Lima atraídos por la aparen-

temente limitada perspectiva de mejor suerte que ofrece la ciudad, aunque en ella se sufran “al principio” los horrores de la desocupación, del hambre y la vivienda en los barrios “clandestinos”.(18) Esta situación es siempre mejor que el de las puertas implacablemente cerradas a la “mejor suerte” que rige la vida en la mayoría de las provincias del interior. Los ya “residentes” en Lima les sirven de “cabeza de puente” para el gran salto. (19)

Dunque non si può scindere il centralismo peruviano dalla migrazione interna, ma neppure da quella verso l'estero. Questa “testa di ponte”, come la chiama Arguedas, spiega l'imitazione dei modelli della migrazione interna e, in qualche misura, anche quelli della migrazione internazionale.

È così che le ricchezze vengono concentrandosi in Lima, che questa volta ha come fonte fiscale le rimesse economiche generate da una così grande esportazione di persone. Secondo i dati del Ministerio de Relaciones Exteriores de Perú la popolazione peruviana all'estero è stimabile fra un milione e ottocentomila e due milioni e duecento mila persone. Questo numero assai considerevole di peruviani invia parte dei propri risparmi in maniera regolare ai propri famigliari, che sarebbero equivalenti al 15% del Bilancio dello Stato. (20)

Da Piura a Poroto, da Lima a Biella

La ripetizione dell'azione dell'*irse* non coinvolge soltanto il tempo storico in virtù di ciò che il passato è stato e di ciò che di esso si traduce mediante la sua interpretazione nel presente; non solo frantuma la lontananza che si distende fra il passato e il presente ma anche, e soprattutto, fra gli spazi, poiché con l'*irse* si riducono le distanze esistenti. La migrazione è un fenomeno che più che avvicinare semplifica il mondo, portando nei luoghi dai quali passano i suoi attori l'interruzione delle distanze, senza mai annullarle completamente.

Dallo studio di caso che vedremo qui di seguito, è interes-

sante notare come la traiettoria migratoria provenga da una sequenza di eventi in parte comprensibile attraverso la successione dei tempi e degli spazi. Più chiaramente, la traiettoria migratoria connota le distanze esistenti congiuntamente alla successione dei luoghi in essa compresi: da Piura a Poroto, da Poroto a Lima e infine da Lima a Biella. Facendo una lettura semplificata di questa traiettoria migratoria, prima interna e poi esterna, potremmo considerare come successione del tempo e degli spazi unicamente quella da Piura a Biella. In questo modo, a uno dei suoi estremi avremo la città natale di Magdalena, mentre all'estremo opposto, la città di emigrazione volontaria all'estero, in Italia.

Soffermandosi, però, su questi due momenti della vita di Magdalena non sarebbe possibile individuare la decisione della migrazione interna, non sarebbe possibile conoscere nelle mani di chi essa fosse e da chi fu presa. Così, ugualmente, non si conoscerebbe la città di partenza per l'Italia e neppure – e soprattutto – l'origine di tutta la sua storia migratoria, che risiede nella decisione di emigrare assunta dal padre. In questo caso è infatti giusto domandarci: se il padre di Magdalena non fosse emigrato da Piura a Poroto con la sua famiglia, Magdalena sarebbe mai arrivata in Italia?

Magdalena è nata l'11 febbraio del 1967 in una città del Nord del Perù di nome Piura della quale non ricorda quasi nulla perché suo padre trasferì tutta la famiglia, sua sorella, sua madre e lei, in un piccolo paese di nome Poroto che descrive come un «pueblito chico, infierno grande» (21) e che si trova nelle vicinanze di Trujillo, dove avrebbe iniziato gli studi della scuola secondaria. (22)

Il padre di Magdalena era amareggiato per la mancanza di una vita degna. Rifiutando di lasciarsi vincere dall'avvilimento, prese finalmente la decisione di fissare una data per la loro partenza. (23) È così, andandosene da Piura, il padre di Magdalena dava inizio al distaccarsi della sua famiglia dalla terra d'origine. Sua moglie, originaria anch'essa di questa città del nord e le sue figlie partono insieme a lui senza conoscere le vere conseguenze che

la decisione di emigrare nelle vicinanze di Trujillo avrebbe avuto per il loro comportamento futuro e per quello della loro famiglia.

La costruzione dei mezzi di comunicazione terrestre, soprattutto quella della strada Panamericana avviata nel 1940, contribuì al processo di avvicinamento e di mobilità delle persone; le strade rappresentarono un ponte che ruppe la lontananza fra villaggi e località remote e fra loro molto distanti; fra persone che vivevano in differenti regioni e avevano accenti diversi nella loro pronuncia. Esse furono un elemento che propiziò la migrazione. Ne costituirono in un certo senso la premessa, in quanto piuttosto che pianificare quelle infrastrutture viarie che avrebbero creato delle regioni autonome e favorito una decentralizzazione del paese, si diede la priorità alle rotte commerciali perché, come segnala Carlos Contreras, tanto i produttori che la popolazione «querían esas vías en ese momento, y no aquellas que hubieran podido servir para pensar en un país con regiones autónomas y descentralizadas». (24)

Vediamo quello che scrisse José María Arguedas a questo proposito: «La apertura de las carreteras rompió el aislamiento que la bárbara geografía había impuesto al Perú. La penetración de los poderosos y múltiples factores modernos que, inevitablemente, impulsan el desarrollo o la ruptura de estructuras sociales excesivamente anticuadas, han hecho explotar, en parte, la todavía virreinal organización de la sociedad de la región andina. Los indios han invadido las ciudades huyendo de las congeladas aldeas o haciendas, congeladas en el sentido de que no existían ni existen aún en esas haciendas y aldeas ninguna posibilidad de ascenso: quien nace indio debe morir indio». (25)

Il padre di Magdalena non era certo il solo; come lui, centinaia di migliaia di peruviani intrapresero il cammino verso la costa, e soprattutto verso Lima, tutti con un obiettivo comune, quello di conseguire migliori condizioni di vita per i propri familiari, poiché la terra non dava grandi guadagni, se confrontati con le interminabili giornate di lavoro in cui vi si dedicavano anima e corpo, seminandovi, soprattutto, *choclo*, *rocoto* e *papas amarillas*. (26) Era chiaro che si doveva cambiare «strategia» ben-

ché questo significasse cambiare attività economica.

Il ricercatore colombiano Hernando De Soto sostiene che la migrazione interna “no es un acto irracional hecho por puro gusto o instinto gregario, sino por un producto de la valoración racional de posibilidades hechas por los campesinos”. (27)

E in realtà la migrazione del padre di Magdalena si può interpretare proprio ricordando queste parole, egli vi scorgeva infatti la possibilità di una nuova e migliore strategia di mercato che gli avrebbe permesso di ampliare i confini dell'economia familiare. Non importava quanto avrebbe potuto ampliare la sua proprietà e le dimensioni delle sue coltivazioni, doveva cambiare strada. Convertire la sua attività di agricoltore a agricoltore-distributore, seguendo la rotta di commercializzazione dei prodotti che coltivava, (28) divenendo innanzitutto un trasportatore (*choffer*) anche a vantaggio della sua comunità.

(Dall'intervista a Magdalena, Torino 12 di gennaio del 2005)

[Mi madre](29) *se casó con mi padre después que yo he nacido. Yo me acuerdo cuando mi padre se ha casado con mi madre. Ha sido en el '70, yo he nacido en el '66, cuatro años después [antes] (30). Me acuerdo porque en aquella edad me han bautizado en el pueblito de mi padre, en Poroto. Porque mi padre en la edad que yo tuve 4 años (1971) (31), me trajeron a vivir a Poroto [Porque a la edad de 4 años, mi padre nos llevó a vivir a Poroto] (32). Mi mamá es de Piura, del norte del Perú y mi papá trajo a vivir a mi mamá al pueblito de mi padre. Mi padre tiene sus chacras (33) de sus abuelos porque él nunca ha hecho nada. Yo siempre he dicho que ha sido siempre un haragán. El decía: "He hecho mi modo de vida" (Padre de Magdalena). Sí, pero ser choffer (34)... Digo, los choferes son mujeriegos, ¡sinverguezas digo! Bueno, no sé, para mí. Ése es mi pensamiento. Después puede ser que sea un choffer muy bueno [...]*

Dopo questa esperienza di migrazione interna che dovette affrontare assieme con la sua famiglia per decisione del padre, Magdalena se ne andò nuovamente di casa. Questa volta andò a

Lima per concludere la scuola secondaria. Per qualche strana ragione non le lasciavano mettere radici. I problemi economici continuarono infatti a interessare la sua famiglia, essendo gli anni Ottanta segnati dal fallimento dei movimenti contadini. Furono anni in generale di penose difficoltà che riguardavano diverse categorie sociali del contesto peruviano di allora. E un fallimento si dà anche nei progetti di rinnovamento sociale promossi dal governo di Fernando Belaúde Terry (1985-1990), la cui presidenza corrisponde a un momento particolare della congiuntura politica, in cui alla forza che venivano assumendo i movimenti sovversivi(35) – soprattutto Sendero Luminoso e il MRTA – si sommarono il marcato venir meno delle istituzioni politiche.

(Dall'intervista a Magdalena, Torino 12 di gennaio del 2005)

A mí no ha estado un trauma tanto el sí, alejarme de mi familia [Para mí no ha sido un trauma el alejarme de mi familia...] (36), ni de mi país porque yo ya el trauma lo he sufrido cuando yo he tenido que ir a estudiar la escuela superior en Perú lejos de mi madre. La secundaria yo la he hecho en Lima. Prácticamente el trauma, trágico para mí hasta ese momento era el despegue de mi madre para estar ahí [...] Para venir en Italia no. Sentí, un poco sí, la falta de mi familia [...] Sabes que después de la secundaria nosotras vamos a la universidad, es el programa en Sudamérica [...] Yo había terminado y estaba contenta. Había estudiado, había preparado. Me estaba preparando para la universidad.

Credo che sia stata questa esperienza a farle conoscere il prezzo della migrazione, che ella stessa descrive con il termine di “trauma”. Così, allo stesso modo, ella conobbe l'ira e il dolore che si sperimenta lontani dalla pienezza della vita, dalla protezione e dall'amore del seno materno.

Finora abbiamo visto come Magdalena abbia fatto esperienza di due percorsi migratori, allontanandosi prima dalla sua città natale e dopo dalla sua famiglia di origine. Nel 1989, – poco tempo dopo aver concluso i propri studi di secondaria – Magdalena riceve da parte di una famiglia italo-peruviana un'of-

ferta di lavoro come *niñera*.

Dopo un mese circa, i genitori della bambina le propongono di seguirli in Italia per continuare un lavoro che secondo loro aveva svolto con delicatezza e dolcezza. Magdalena prende la decisione di lasciare il Perù, fondandola sulla valutazione della situazione politica e della crisi generalizzata che si respirava in quel periodo, sebbene dia a questa opportunità che le si è presentata un'importanza incommensurabile, attribuendo la ragione di quanto le succede al destino. Ella diceva a se stessa:

(Dall'intervista a Magdalena, Torino 12 di gennaio del 2005)

“[...] *de niña cuando iba a las chacras (37) con mi madre. Y veía al alba el sol salir... Elevarse. Yo me acuerdo que decía: ¿ma che bello será cosa stará detrás de éstas montañas? Quería ver; sabes? Con ese deseo de saber. ¿Cosa habrá detrás de donde nace el sol? La tua felicidad era eso. ¿Cómo es el deseo tan grade de saber, viajar! ¿Cosa habrá detrás de éstas montañas, de donde nace el sol? Yo siempre tengo en mente eso y a veces lo collego uno con el otro. Mi destino como ha estado cambiado. (38) Como ha estado el deseo de mí... De saber cosa existía detrás de las montañas. Y como después se ha verificado (39) el hecho, de yo, después irme al extranjero. Como me he sentido psicológicamente pronta a enfrentar [enfentar] (40) cierto destino ¿no?*”

In fondo, inconsciamente, la propensione a considerare la possibilità di vivere in un altro paese come un qualcosa di grandissimo valore – al punto che è impossibile da credere – rappresenta per Magdalena anche una buona ragione per rafforzare la propria ascesa sociale.

Ciò rappresenta un aspetto molto interessante perché diverso dalle motivazioni economiche che vengono in abbondanza addotte come ragione della scelta di emigrare. Questo elemento soggettivo della decisione di Magdalena, la valutazione del prestigio che a un peruviano proverrebbe dall'essere in contatto con stranieri, non è una mia idea, e neppure un riferimento letterale alla narrazione di Magdalena, ma ricorda qualcosa che in propo-

sito ha scritto Teofilo Altamirano e che mi sembra curioso riportare: “Para las mujeres peruanas casarse con un extranjero era símbolo de prestigio y movilidad social”. (41)

Mi sembra che la ragione dell'*irse* di Magdalena stia in un caos di profondità tale da sconvolgere con il suo clima di tremende discordie la parte più intima della sua persona. Le sue motivazioni hanno il loro fondamento non solo nelle aspettative ma anche nell'insicurezza e nella frantumazione sociale, nella povertà che causava abbandoni e separazioni familiari. La seconda possibile composizione della sua decisione era invece forse accompagnata dalla valutazione dell'opportunità che così le si offriva di entrare in contatto con ciò che si trovava al di fuori del Perù. L'atto di emigrare ispirava altre idee: il successo e la crescita personale, entrambi all'estero perseguibili a passi da gigante.

(Dalla intervista a Magdalena, Torino 12 gennaio 2005)

Había una crisis tremenda en Perú. En aquella época había un presidente Alan García que era terrible había una inflación terrible, ¡al cien por ciento! ¡Al duecento! ¡Ha llegado al mille! Pues mira, sabes cosa quiere decir, que al fin de mes cobras y no podías comprar. ¡Era un abuso tremendo! Creó tanta delincuencia, tanto terrorismo, en aquella época surgieron los famosos grupos de Sendero Luminoso. Te estoy hablando de toda esta jerarquía de políticos, de terroristas. Era todo un legamento con el narcotráfico. Era un sistema terrible en Perú. ¡Huelgas! ¡Delincuencia! ¡Disocupación! (42) ¡De todo! De todo en Perú, no había un orden estable ¿no? Todas las noches el apagón. No sé si tú sabes cosa quiere decir el apagón? Botaban las grandes torres los terroristas. Las luces prácticamente... De Lima traían la luz al norte... Ellos botaban una torre que sabía que era colgado con toda la parte nord del Perú. Prácticamente toda la parte nord del Perú quedaba sin iluminación. Era una cosa... ¡Sí! ¡Sí! Era una cosa terrible yo me acuerdo, era joven. Era una cosa pesante. Así es que viendo todo este sufrimiento, tú dices yo estoy cansada de

vivir en un desorden tal sin ver una... No pudiendo estudiar porque la situación económica no a todos les permitía. Yo era la hija mayor, tenía que ver por mis hermanos ¿no? Tú te encuentras obligada a decir: ¡Yo tengo que salir de esta situación a como de lugar! ¿No?

Sobre todo en la última década el hecho de que el Perú esté en una situación tremenda, tantísima gente ha decidido emigrar. Porque durante los gobiernos militares, habían cerrado las fronteras. Con el gobierno del Belaúnde (43) yo me acuerdo que era niña, y con el gobierno de Alán García.(44) Ellos han abierto, con la democracia (45) han abierto las fronteras, y han tenido rapporto con el extranjero y tanta gente ha emigrado. Mientras tanto, los políticos, los militares que tienen en su poder el Perú, no han podido tener ningún rapporto con las fronteras. No tenían ninguna relación con el extranjero. No podían ni salir ni entrar del Perú durante el gobierno del General Bermúdez, del General Juan Velasco Alvarado (46) que se apoderó de todos los pozos petrolíferos,(47) de todas las empresas extranjeras. Ellos se apoderan... Después cuando llegó Bermúdez, el otro general, despacio, despacio. Él permitió que el Perú fuera ya electo un presidente democrático y ahí es cuando fuimos a las votaciones en el 80. (48) Fue electo Belaúnde del '75 al '80. Cinco y cinco, diez. Nosotros tenemos el presidente por 5 años.(49) Del '80 al '90 Alán García. Del 90 al 2000, Fujimori(50) [...].

Forse avrebbe qualche senso dire che ad ogni modo, di qualsiasi luogo si trattasse, purché lontano da questa inefficienza e corruzione politica, la sua decisione sarebbe stata considerata nell'immediato come la migliore rispetto alle condizioni di vita precedentemente conosciute. L'istanza migratoria permane come una costante, come una faglia, una fenditura presente nella coscienza di tutti; come un messaggio che si sia tramutato in una tradizione diffusasi in tutto il Perù, una risorsa esterna che condiziona la vita di tutto un popolo, soprattutto delle nuove generazioni.

Non resta che vedere ciò che vi è al fondo della traiettoria di

Magdalena, da lei stessa suddivisa in tre parti, o meglio, in tre esperienze di carattere simile: il sentimento di sradicamento e separazione per mezzo dell'*irse*. Bene. E quale sia la distanza temporale e spaziale fra un fatto migratorio e un altro, gli anni che passano e le distanze che si stabiliscono fra la decisione di emigrare di suo padre e la sua decisione di partire per l'Italia. Vediamo una breve cronologia degli eventi migratori nella famiglia di Magdalena per percepire meglio le distanze nel tempo, così come nello spazio attraverso una mappa che lei stessa ha disegnato:

PIURA	1967	11 di febbraio a Piura nasce Magdalena
POROTO	1971	Suo padre emigra con tutta la famiglia a Poroto
LIMA	1980-1987	Si presume che Magdalena emigri a Lima in questi anni dato che in Perù si inizia la secondaria all'età di 13 anni e la si termina a 18 anni.
BIELLA	1989	Il 24 di maggio arriva in Italia.
TORINO	1990	Arriva in Italia la sorella con cui ha condiviso l'esperienza della migrazione interna in Perù

Mappa personale
di Magdalena (2002)

L'informazione cartografica che ci ha dato la testimone è sintetica e soprattutto personale perché disegna i tratti di una mappa migratoria che conserva la struttura della memoria insieme alle distanze temporali, coincidenti all'impronta che l'esperienza

migratoria ha lasciato nelle fasi della sua crescita personale, ossia l'infanzia, l'adolescenza e la maturità: Piura, Trujillo (Poroto) e Lima. D'altra parte, ci restituisce le caratteristiche geografiche e il territorio: la costa peruviana, la *sierra*, e pure la foresta; ma anche un passato storico dal quale sente di provenire e che ha espresso sulla mappa segnando la zona archeologica di Machupichu.

Infine, dobbiamo ricordare che con la sua migrazione Magdalena ha dato origine a una catena che si dirama su ben 5 diversi alberi genealogici, ciascuno corrispondente a un diverso nucleo familiare, che sommati danno la considerevole cifra di 23 persone.

Ora possiamo intravedere la complessità, le modificazioni e, direi, la forza di inerzia del suo progetto. Così, le relazioni che furono prodotte dalla sua memoria individuale condividono i loro tratti con la memoria collettiva. Cito nuovamente Paul Ricoeur per sintetizzare quello che abbiamo detto: "nella memoria sembra risiedere il vincolo originale della coscienza con il passato". (51)

Possiamo ancora aggiungere che quando Magdalena riceve sé stessa riflette nello specchio della catena migratoria della sua famiglia, la sua identità trascende la coscienza di questo passato particolare, di questa impronta particolare che come abbiamo cercato di sbazzare è dovunque e occupa uno spazio immenso nella sua vita, nella sua famiglia e infine nel suo albero genealogico. Magdalena guarda attentamente il nostro albero e dice: "¡Mira tú como se va a cadena la vida!".

Concludo queste mie riflessioni dedicate all'analisi della migrazione elaborate a partire dalle "distanze temporali" fra le esperienze migratorie di questa traiettoria segnalando, per ultimo, che Magdalena si consegna alla reminiscenza delle sue memorie migratorie per spiegare la sua identità torinese.

Las barriadas de Lima

Nella primavera del 1995 Natalia prendeva una decisione frettolosamente, senza per questo considerarla iniqua.

Semplicemente decideva di occupare il posto di un'altra persona che aveva abbandonato il progetto di venire in Italia; ha detto di non aver avuto il tempo di farsi un piano in mente prima di andarsene e neppure di averne dedicato molto alla preparazione della sua valigia. È così che nel settembre del 1995 Natalia se ne va dal Perù al posto di una delle sue sorelle minori. Natalia viveva in una delle *barriadas* formatesi durante gli anni della grande migrazione interna. Si potrebbe dire che tanto lei come la sua famiglia contribuirono alla crescita della capitale, così come più tardi la migrazione di Natalia conferma l'avvenuta conversione di Lima in "città intermedia", (52) di partenza verso l'estero. Così come la maggior parte delle mie intervistate, Natalia, a suo modo, fa riferimento agli effetti della migrazione interna: gli agglomerati umani irregolari.

Dalla sua testimonianza abbiamo l'immagine chiara di uno dei *pueblos jóvenes* che circondano ai nostri giorni la Lima metropolitana; una città che Natalia vide espandersi per la grande invasione dei terreni liberi; fu una testimone oculare, diretta, di come con l'organizzazione e il mutuo soccorso fosse possibile la costruzione delle *vivienda*.(53) Ma dopo aver vissuto e lavorato dieci anni in Italia si rende conto del cambio di mentalità che in lei si è manifestato con la sua esperienza migratoria. È precisamente questo ciò che cercherò di abbozzare, le trasformazioni e le metamorfosi che ella stessa ha avvertito con la migrazione, attraverso la crisi prodotta dal temporaneo rientro in Perù, e la sua riflessione sulla situazione e sulla qualità della vita nel suo *pueblo joven*.

(Dall'intervista a Natalia, Torino, 22 di gennaio 2005)

Nací en Lima en 1969. Viví en...(interrompe la sua narrazione per illustrare il posto dove viveva in Perù) *se llama pueblo joven porque se dice que las personas cuando no tienen donde vivir, se agrupan y en grupos van a invadir un lugar desértico. Una vez que han hecho sus casitas de paja se proclaman dueños de esa tierra y entonces el gobierno hace que les den el permiso y entonces*

estas personas pueden construir sus casas y así como se forman los pueblos jóvenes. Fuera de la ciudad. Se llaman asentamientos humanos. Es la categoría más baja. Cuando el gobierno ha autORIZADO la construcción, se llaman pueblos jóvenes

L'espansione della città di Lima attraverso l'occupazione dei terreni inizia in maniera intensa a partire dagli anni Sessanta. Come già abbiamo detto negli anni Ottanta Lima ospitava un terzo della popolazione nazionale. All'odissea verso la *costa* dall'interno del paese e da altre città in direzione di Lima (54) seguì l'occupazione irregolare del suolo per uso abitativo, prima in maniera improvvisata e con i materiali che si trovavano sul posto e, più tardi, con la costruzione di grandi *barrios*. (55)

È interessante ricordare l'interpretazione positiva dell'esistenza delle *barriadas* costruite nella cintura *limeña* di cui è autore José María Arguedas:

“De ‘cinturón de miseria’ son calificadas las barriadas en que estos inmigrantes habitan, y las denominan así por sus características externas, ‘objetivas’. Nosotros preferimos llamarlas ‘cinturones de fuego de la renovación, de la resurrección, de la insurgencia del Perú profundo’”. (56)

In effetti, la manifestazione sociale di questi agglomerati umani ebbe come risultato l'organizzazione cittadina. Mise in moto l'osservazione e l'auto-identificazione dei problemi di ciascun *barrio* da parte della stessa popolazione: sorsero organizzazioni di vicinato che legavano le proprie attività soprattutto al problema principale che i migranti dovevano affrontare, quello della *vivienda*.. (57)

E ora, per continuare con la visione positiva proposta da Arguedas in merito alle *barriadas* possiamo analizzare un'idea maturata da Natalia attraverso la sua lunga esperienza migratoria. La visione che Natalia mostra di possedere si è generata attraverso un “cambio di mentalità” che in effetti consiste in una concezione dello sviluppo personale applicato alla sfera locale dei *pueblos jóvenes*, in particolare di quello dove Natalia viveva in Perù, Villa María del Triunfo.

(Dall' intervista a Natalia, Torino, settembre del 2005)

Yo regresé a Perú después de 10 años. Cuando regresé, lo que más me chocó [impactó] (58) fue ver a mi familia muy cambiada, físicamente y también en el modo de comportarse porque ellos se esperaban muchas cosas materiales tipo regalos. ¡No traje nada! Porque yo fui en modo imprevisto, no había preparado mi viaje de regreso [...] La única cosa que lamento es que mi familia se esperaba mucho de mí pero yo también esperaba mucho de ellos. Lamentablemente yo trabajé, me dediqué esos 10 años en Italia a trabajar para ellos. Cuando llegué, encontré mi casa prácticamente que se caía a pedazos. Encontré también a ellos acabados, moralmente sobre todo. No tenían ganas de luchar. Se sentían resignados a esta situación. Como se dice, sólo queda llorar. Esto me ha dado todavía más fuerzas para salir adelante pero yo sé que todo no lo puedo hacer yo porque los años pasan también para mí. Yo creo que debo ayudarlos más que nada con ideas, proyectos, motivándolos a que ellos mismos, con sus propias fuerzas, con sus propias manos de buscar otras alternativas. Yo sé que en Perú no hay trabajo para todos [...] Como te digo, yo he regresado a Italia con otra mentalidad, me siento más tranquila porque soy consciente que yo sola no puedo cambiar la vida de mi familia. Pienso que no les abandonaré y trataré que ellos mismos se den cuenta que uno necesita siempre adaptarse al ambiente en donde vive. Es decir, si no consigo trabajo por lo que he estudiado, por mis estudios que tengo, tengo que ver el modo en el cual yo me pueda introducir en este círculo, en este ambiente económico, en esta comunidad. Tengo que ver en qué modo puedo colaborar y en el mismo modo conseguir recursos para vivir. O sea, tienes que adaptarte al ambiente endonde estás ¿No sé qué más decir? Yo he regresado con esta mentalidad [...] Yo sé que el gobierno debería incentivar estos cursos al menos hacer pagar un precio módico para que todos puedan tener acceso a estas tecnologías. Yo pienso que las personas, aún cuando no tengan diner, los medios para estudiar, deben crear programas en modo tal que sean financiados por algunas asociaciones ¿que yo creo que hay

Leslie Nancy Hernández Nova, Irse. Donne peruviane a Torino (1985-2005)

también en Italia asociaciones? que apoyan o financian estos programas de formación porque la gente necesita ¡ más que nada! Estudiar. Adaptarse a los nuevos conocimientos y después contribuir al desarrollo de la comunidad. Yo creo que ése es el único modo. Al interno y de acuerdo a las necesidades que requiere ésa comunidad. Porque tú no puedes inventar: abro un negocio de losetas cuando la gente allí no tiene una pista [calle] (59) adecuada por donde puedan pasar los carros o tal vez viven en los cerros.

Con l'inserimento nel fenomeno della migrazione internazionale delle realtà locali attraverso la popolazione migrante, la percezione di questi spazi, che all'origine erano concepiti come città perdute, cambia notevolmente in meglio. Come dice Natalia, sono le persone che stanno all'estero che hanno la possibilità di devolvere capitali al paese. Quando tornò a Lima, dopo tanti anni, ebbe una visione: mentre camminava per le strade e vedeva le nuove costruzioni, i grandi centri commerciali, le scale mobili. Natalia si rese conto di essere responsabile di tutta questa modernità. Così si spiegava dove erano finite le rimesse che aveva mandato alla sua famiglia in dieci anni. Era stato uno *shoc* per lei vedere la sua casa senza alcuna miglìoria, neppure con un colore differente, ritrovarla che cadeva a pezzi, mentre nella città si costruivano nuovi e maestosi edifici. Natalia si sentiva architetta della nuova Lima metropolitana, ancora una volta stava partecipando a un progetto di costruzione; questa volta però non si trattava di una *vivienda*, ma di infrastrutture moderne.

(Dall'intervista a Natalia, Torino, settembre del 2005)

Yo creo que estos cambios que he notado en Perú, este desarrollo comercial, porque como te digo, hay muchos centros comerciales modernos que tienen incluso las escaleras eléctricas. ¡Yo creo que jamás en mi vida me había subido a una escalera eléctrica en el Perú! Yo creo que todas esas cosas, las estamos promoviendo los extranjeros, los que estamos fuera, que en mi caso

son 10 años. Son 10 años que ayudo económicamente a mi familia, a mi país. Pero lamentablemente no llega a todos. La gente que no ha podido insertarse en este círculo comercial, se ha quedado allí. Yo quisiera más que nada ayudar a los jóvenes. A hacerles ver que la vida no es bailar, beber o lamentarse o que su vida es triste porque sus padres no han estudiado, porque vives en un pueblito joven ¡No! Ser positivos y adaptarse a los cambios. Creo que es lo ideal. Y crear proyectos porque no es posible que sólo los que tienen dinero puedan estudiar ¡No! Yo creo que el estudio es para todos. ¡Me gustaría hacer un proyecto! He notado que hay más personas adultas. Una vez, yo me acuerdo que éramos, éramos más jóvenes que viejos en el Perú, cuando regresé ví más viejos que jóvenes. La gente sigue cordial.

Dopo il racconto di Natalia possiamo porci alcune domande. Questa riflessione – sommamente interessante – mostra una visione in merito allo sviluppo in una prospettiva orientata a una autentica sostenibilità? Non si veda in questa domanda un azzardo concettuale, né il tentativo di coniare il concetto di migrazione sostenibile. Mi soffermo semplicemente a riflettere sulla sua proposta, seguendo i principi del cosiddetto "sviluppo sostenibile". Vediamo che cosa possiamo ottenerne.

Possiamo infatti forse utilizzare nella nostra riflessione il concetto di sostenibilità, attualmente aggiunto alla parola sviluppo con l'intenzione di equilibrare il rapporto fra l'uomo e la natura. Vediamo come si traduce in questa equazione: possiamo comparare la relazione di Natalia con il suo *barrio* a quella uomo-natura? Se accettassimo che la diffusione della Dichiarazione della Terra avesse avuto dei risultati, forse potremmo relazionarlo con Natalia. Ma bisognerebbe chiedersi se veramente questa risoluzione internazionale ha toccato la coscienza dell'intera popolazione mondiale; se è stata assimilata la necessità di agire prendendo innanzitutto in considerazione gli interessi delle generazioni future, ossia a pensare, come fa Natalia, soprattutto al futuro dei giovani.

In questo caso, si potrebbe considerare la visione di Natalia

come tale? Ossia, potremmo considerarla come qualcosa che esprime – nel fondo – i principi dello sviluppo sostenibile?

– “Sustainable development is a development strategy that manages all assets, natural resources, and human resources, as well as financial and physical assets, for increasing long-term wealth and wellbeing”. (60)

– “Sustainability in the purest sense involves embracing ethical norms pertaining to the survival of living matter, to the rights of future generations and to institutions responsible for ensuring that such rights are fully taken into account in policies and actions”. (61)

Queste definizioni arricchiscono il concetto originale e permettono di ridurre la distanza fra la visione dello sviluppo sostenibile e la visione dello sviluppo di Natalia. Un primo fattore sono le istituzioni. Natalia sottolinea fortemente la necessità della partecipazione istituzionale per colmare alcuni vuoti di conoscenza della popolazione giovanile. Un altro elemento sono le risorse umane che Natalia esalta in maniera speciale.

Forse la visione di Natalia è meglio comprensibile con la seguente definizione che si riferisce soprattutto allo sviluppo sostenibile come un principio e non come un progetto di crescita:

«According to the sustainable principle all resources should be used in a manner which respects the needs of future generations». (62)

In quale maniera possiamo provare che la maturazione di questa idea di sviluppo è alla radice dell'esperienza migratoria? Quando descrive le modalità con cui decise di andarsene dal Perù, Natalia ricorda che non aveva nessun progetto. È curioso, ma è così. Riporto la sua narrazione dei motivi che la indussero ad andarsene, dopo la crisi che finalmente la condusse a cambiare mentalità rispetto allo sviluppo “locale”.

(Dell'intervista a Natalia, Torino, 22 di gennaio del 2005)

Bueno, yo me llamo Natalia estoy aquí en Turín desde el 1995.

Yo vine sin tener una meta precisa perché por ése entonces había terminado el bachillerato (63) en el Perú y estaba iniciando a trabajar. Siempre en la casa habían problemas económicos, por lo tanto, no me interesaba en ése entonces presentar mi tesis. Es así, que una semana antes de éste viaje, me llamaron diciéndome que había un puesto para venir en Italia, que los gastos estaban ya hechos de[por] (64) una persona que sería... que es mi tía que vive aquí.(65) Es una tía adquisita.(66) Sí, era la esposa del hermano de mi madre. Entonces es así como yo en una semana decidí: ¡Sí, yo prendo éste posto y vengo! Pero sin una meta. No sabía nada, sólo que Turín era el lugar donde estaba el manto sagrado de Jesucristo, es la única cosa que sabía. Sabía que era en Italia pero más nada [...] cuando llegué a Turín, mas que nada, pensé a mis hermanos, pensé a las cosas que dejé, por lo tanto, me dediqué a trabajar, no pensé más en mí, dejé de lado los estudios, dejé de lado todo, mi vida personal. ¡Todo! Sí. Mandé casi todo lo que ganavo. Hacia el 2000, no había aborrido nada. El director de la banca me decía siempre “¿Pero por qué usted siempre manda tanto dinero?” Y yo decía, yo mando dinero porque mi madre necesita dinero. Somos en siete (67) hermanos y todos necesitan estudiar. Yo soy la mayor. Y en ese tiempo todos tenían que terminar la secundaria, uno que frecuentaba la universidad no lo ha concluido, los demás estudiaron en institutos técnicos pero nadie trabaja. En pocas palabras no, el progreso no llegó a mi casa. El dinero no sé en qué se terminó porque prácticamente son 7 años de trabajo, yo ganavo al año 10 mil euros, 70 milla [sic] euros al agua. ¡Al agua! [Natalia mostra un'espressione triste, piange sconsolata]. Y me dolió tanto, tanto tanto que poi, después dije, pienso en mí. Sino puedo invertir (68) en las demás personas, invierto en mí. No es que soy egosísta (...) Yo creo que una persona vive haciendo proyectos, sino se muere (...) Cuando tuve la oportunidad de hacer la carta di soggiorno, lo hice perché en ese entonces, yo escuchaba la radio, me he interesado per estas cosas. Entonces he estado al corriente de todo y logré tener la carta di soggiorno. Pero para hacer estos trámites uno tiene que tener un trabajo y éstas cosas [questo requisito] (69) me obligaron, en qual-

che modo, continuar con éste trabajo. Hasta el 2000, 2002 entré en crisis. No es posible que uno deba siempre trabajar en casa. No creo estas cosas. Y efectivamente ésta crisis duró hasta el 2002. A mí me gusta siempre investigar, leer por mi cuenta. Tuve una crisis que duró desde el 2000 al 2002 perché pensaba y yo que hago por mí. Por mi familia ya he hecho. Yo hice lo que pude. Me decepcionó tanto el hecho de que todo el dinero que mandé no sirvió a nada por que no hicieron nada. No progresaron, en pocas palabras.

Dopo l'esperienza che ha maturato al di fuori del Perù, che le rimane fra le mani? Quale identità è andata costruendosi Natalia? Mi avvalgo di una frase del filosofo Miguel Rojas Mix: "el tema de la identidad está marcado por diversos aspectos, que son producto del colonialismo cultural y de la dependencia económica".(70) Non possiamo omettere questa affermazione, poiché il terreno identitario di Natalia offre misure che implicano un asse simmetrico fra la povertà e la ricchezza delle risorse culturali e materiali.

Se potessimo entrare nel percorso delle sue riflessioni, non espressamente attraverso la ragione, ma più ancora passando attraverso le componenti della cultura in cui si sente radicata, incontreremmo che nella sua visione o progetto di sviluppo, si trova una sequenza che risponde, soprattutto, alla costruzione dell'identità intesa come integrazione dei membri del suo *barrio* che abbiamo visto concretizzarsi nelle organizzazioni di cittadini. Cerco di spiegarmi meglio. In questo caso particolare, le componenti della sua identità sono gli abitanti stessi del *barrio*, le persone che unirono i propri sforzi per mettere in piedi questo *pueblo joven*, così come le associazioni legate a quell'evento. Una volta che si rese conto che non poteva aiutare la sua famiglia, come ella stessa spiega quando afferma che *no progresaron*, i confini del suo progetto familiare di "andare avanti" si traslarono a quelli fisici del *barrio*. La sua concezione dello sviluppo ne indica anche i limiti geografici: il pueblo joven Nueva Esperanza del distretto di Villa María del Triunfo nel Cono sud della città di

Lima.

É così che ci formiamo un'idea della sua identità che corrisponde ugualmente alla sua integrazione: "En cuanto a la integración: si la identidad es la base debemos ponderarla en el cuadro de lo que será la geopolítica del tercer milenio [...] la integración no es una utopía, sino una urgencia". (71)

Il lessico femminile della migrazione

É difficile intravedere dove ci conduca il fenomeno internazionale della migrazione, sia come individui, sia come collettività, società o come culture; si tratta di un sentiero la cui peculiarità è rappresentata dalla possibilità di affrontare fenomeni delle più varie tipologie, al punto che è quasi impossibile inquadrare i suoi effetti e le sue irreversibili conseguenze. Nello svolgersi di questo fenomeno, niente è prescritto, niente è definitivo. É per questo che la lettura della storia culturale peruviana è uno strumento essenziale per comprendere il fenomeno della migrazione come ripetizione del passato, ma anche al tempo stesso come processo di innovazione, in particolare della soggettività femminile. Queste donne non solo si rappresentano come creatrici di una nuova cultura, frutto di un processo creativo di ibridazione fra due mondi, ma spesso anche come soggetti portatori di un'immagine femminile emancipata rispetto alle dinamiche di genere prevalenti in Perù. Molte volte mi sono chiesta se esistesse la possibilità di verificare, di corroborare con prove indiscutibili, le trasformazioni che si notavano nelle società coinvolte in questo laccio migratorio che lega Torino e il Perù. All'inizio mi pareva impossibile venirne a capo. Ovviamente le trasformazioni sociali non possono essere soggette a misurazioni, e neppure sottomesse a equazioni. Per questa ragione il mio strumento d'indagine si è centrato sull'uso del linguaggio, ossia nell'identificare l'esistenza di un lessico del tutto innovatore. La lingua non si è solo rivelata uno strumento interessante che mostra quasi dettagliatamente alcuni processi di difficile definizione come l'inserimento e

l'appropriazione della cultura italiana; ma è soprattutto una nuova componente a caratterizzare il lessico utilizzato da queste donne, prima nell'ambito migratorio e quindi riprodotto in quello familiare: il processo di emancipazione risultato dell'interiorizzazione della traiettoria migratoria personale.

O meglio, è a partire dall'identificazione di alcune frasi utilizzate dalle mie intervistate che ho intuito con chiarezza alcune delle metamorfosi socio-antropologiche, così come le innovazioni che si manifestavano nello loro cultura personale.

Mi pare che si tratti di quell'istanza intersoggettiva che si stabilisce fra la società di emigrazione e quella di immigrazione e che si prova e si costruisce attraverso esperienze quotidiane, attraverso la comunicazione fra esse e i punti di riferimento, quelli culturali e quelli famigliari, del paese natale.

Per concludere vediamo alcune frasi di ciò che sarebbe attualmente il lessico della migrazione transnazionale fra Italia e Perù e che si distinguono per il fatto di contenere elementi di carattere emancipatorio; un lessico espressione della popolazione femminile che si esercita con la piena volontà dei sentimenti, della trasformazione e dell'adattamento di se stesse a un paese natale che sentono di trasformare con la lunga esperienza migratoria trascorsa.

Nel lungo cammino della traiettoria migratoria si trovano processi di ridefinizione della cultura personale così come delle attitudini sociali e dell'autorappresentazione femminile. Il ripetersi dell'evento migratorio nella vita di queste donne, così come il tempo che occupa nella biografia di ciascuna di esse, lascia intravedere alcune trasformazioni di grande interesse.

Dire per esempio che si ha la certezza di aver sofferto un cambio di mentalità, che si è deciso di essere *capo famiglia*, sostenere che con l'esperienza migratoria si *bruciano le tappe* in Perù, che si costruisce e si trasforma la propria realtà: si tratta di frasi che dimostrano un processo di emancipazione femminile strettamente relazionato con l'esperienza migratoria. La trasformazione del lessico peruviano è una delle facce dei risultati della migrazione che non ci permette di pensare che questo fenomeno tenda

semplicemente a compiere delle tappe predefinite.

Io credo, al contrario, che la migrazione sia un'espressione della storia come innovazione; che sia un evento nel quale confluiscano non solo elementi culturali in maniera casuale, ma che vi si stabilisca al suo interno uno scambio fra culture diverse che ne produce una nuova. Una cultura che non può banalmente essere considerata migliore, e neppure più ricca, ma di cui al contrario si può dire che sia quella che corrisponde al nostro tempo.

E credo che con la migrazione ci è forse più facile appropriarci della cultura, dello spazio e del nostro tempo. E quanto ci insegnano gli individui che sradicati dalla loro terra natale fanno uso per necessità anche di ciò che non gli appartiene intrinsecamente e che confrontandosi con una cultura differente dalla propria affinano la capacità di adattarsi e di creare nuove risorse. Così, dal mio punto di vista, il fenomeno della migrazione è una fonte di risorse che dobbiamo non solo analizzare ma di cui dobbiamo anche apprendere i segreti.

NOTE

(*) Leslie Nancy Hernández Nova sta terminando il dottorato di ricerca in Storia delle società contemporanee presso il Dipartimento di Storia dell'Università degli Studi di Torino.

(1) Octavio Paz, *Itinerario*, Città del Messico, Fondo de Cultura Económica, 1995; p. 30.

(2) G. W. F. Hegel, trad. It. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze 1975, vol. I.; [*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin 1830-31] citato in Krzysztof Pomian, *L'ordine del tempo*, Torino, Einaudi, 1992; p. 19.

(3) Qui si fa riferimento a quanto ricordava Krzysztof Pomian a proposito del documento e della concezione del passato nel periodo medioevale: "Per tutto il periodo medioevale, il passato è oggetto di fede e per questo rispetto si oppone al presente che, invece, è oggetto di conoscenza" [K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, Warszawa 1968 (riportato in lingua francese in "Organon", VIII (1971), pp. 83 - 107)].

Così spiega le caratteristiche della fiducia che si riconosce allo storico quando egli viene a trovarsi in una posizione sociale di particolare privilegio: “È lo status di oggetto di fede attribuito al passato a indurre lo storico ad accogliere i racconti forniti dalla tradizione e garantiti da una autorità riconosciuta – La Chiesa, la monarchia, l’università, cioè la sacralità o l’alta posizione sociale di colui che la trasmette –; a inserirli nella propria opera e, in tal modo, a dargli il proprio nome come se ne fosse l’autore; insomma, a parlare del passato narrato da questi racconti come se lo avesse vissuto personalmente” Krzysztof Poiman, *L’ordine del tempo*, cit.; p. 19.

(4) Daniel L. Schacter, *Alla ricerca della memoria. Il cervello, la mente e il passato*, Torino, Einaudi; 2001; p. 4.

(5) Maurice Halbwachs, *La memoria collettiva*, Milano, Edizioni UNICOPLI, 1987; p. 58.

(6) Traduzione dell’A.; Paul Ricoeur, *La memoria, la storia, l’oblio*, Madrid, Editorial Trotta, 2003 (ed. originale, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Parigi, Éditions du Seuil, 2003); p. 463

(7) Anne-Marie Fortier, *Migrant belongings: memory, space, identity*, Oxford; New York, 2000, Berg ; p. 157

(8) Il *curacazgo* era un tipo di organizzazione geopolitica basato su un sistema duale, ragion per cui il territorio era diviso per metà (sopra-sotto, destra-sinistra) e veniva comandato da due signori o *curacas*. Grazie a questa caratteristica della dualità è possibile affermare che questo modello di struttura socio-politica corrisponde persino al periodo detto del Cuzco primitivo, ossia, all’epoca precedente all’acme del potere incaico. E ancora che il dualismo dei *curacazgos* era una istituzione preincaica. Cfr. María Rostworowski de Díez Canseco, *Estructuras Andinas del Poder*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000; pp. 114 -120

(9) Anche la voce *yunga* indica un tipo di organizzazione territoriale e della popolazione. Essa fa parte della terminologia impiegata per l’ecologia della costa peruviana: veniva usata per descrivere “terre calde” in pianura o lungo la costa; oppure i terreni coltivabili che si trovavano fra i 300 e i 1200 metri sopra il livello del mare. Queste zone si chiamavano *chaupi yunga* Cfr. María Rostworowski de Díez Canseco, *Costa peruana prehispánica*, Obras completas de María Rostworowski tomo III, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2004; pp. 28-29.

(10) María Rostworowski de Díez Canseco descrive alcune caratteristiche

significative di questo centro cerimoniale: “En tiempos anteriores a la conquista cusqueña, en las cuencas inferiores de los ríos Lurín y Rímac existían varios curacazgos pequeños sujetos a la hegemonía del centro de Pachacamac. En aquél entonces dicho grupo étnico se llamaba a sí mismo Ichma y es posible que con el mismo nombre se adorara al ídolo principal [...] La conquista serrana estableció el cambio de nombre tanto del curacazgo como posiblemente del mismo ídolo, que desde entonces se llamó Pachacamac” (María Rostworowski de Díez Canseco, *Estructuras Andinas del Poder*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000; pp. 42-45). Un’immagine che risalta anche dalla descrizione di Miguel de Estete che nella sua relazione sul suo viaggio a questo santuario dimostra una idea precisa di ciò che dovette essere questo luogo a partire dalle sue caratteristiche fisiche: “una buena casa, bien pintada e bien aviada, y en una sala muy oscura y hedionda muy cerrada tienen un ydolo hecho de palo...”. (Dal testo di Fernández de Oviedo 1943, T.XIII; p. 54, citato dalla stessa Rostworowski).

(11) María Rostworowski de Díez Canseco, *Costa peruana prehispánica*, cit.; p.28.

(12) La voce *Tabuantinsuyu* significa “quattro regioni unite fra loro” e rappresenta il desiderio e lo sforzo indigeno verso l’unità, verso l’integrazione delle differenti regioni che costituivano l’*incario*: “Las conquistas incaicas permitieron lograr el dominio de lejanas tierras y se creó la definición de los grandes suyus, con una visión y una dimensión estatal. Es así que surgió la formación de las regiones de Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu y Cuntinsuyu, las mismas que juntas formaban el Tahuantinsuyu” (María Rostworowski de Díez Canseco, *Historia del Tabuantinsuyu*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1999; p. 84). Ciascuna di queste regioni può essere considerata una macroetnia. D’altra parte la storica polacco-peruviana M. Rostworowski preferisce non tradurre la voce *Tabuantinsuyu* con il sostantivo *impero* poiché esso ci riporta a una idea di struttura politica e sociale aliena rispetto a quella costruite dagli incas.

(13) Quanto appena detto non significa che non si fossero intrapresi dei tentativi di decentralizzazione attraverso per esempio interventi riformatori di carattere economico e fiscale che avevano come obiettivo di revocare a Lima il diritto di ripartire il bilancio dello Stato; o ancora attraverso la strada costituzionale. Già nella costituzione del 1979 così come in

quella del 1993 si incluse un capitolo che tratta della creazione di governi regionali, per revocare potere nel campo amministrativo alla capitale. Dal governo di Alan Garcia a quello di Alberto Fujimori (1990-2001) questa proposta di decentralizzazione si rovesciò rapidamente in nuova centralizzazione. Secondo Fujimori, il regime centralista era infatti necessario per portare a termine il processo di liberalizzazione economica che egli si era proposto. Per una analisi completa del processo di centralizzazione si veda Carlos Contreras, *El centralismo peruano en su perspectiva histórica*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2002. Più particolarmente sul tema della decentralizzazione amministrativa si veda Johnny Zas Friz Burga, *La descentralización ficticia. Perú 1821-1998*, Lima, Universidad del Pacífico, 1998.

(14) Jürgen Golte, e al., *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1990; p.38.

(15) Teófilo Altamirano Rua, *Éxodo. Peruanos en el exterior*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992; p. 63.

(16) Teófilo Altamirano, uno degli studiosi più attenti della migrazione peruviana, sostiene che neppure la riforma agraria del 1969 riuscì ad alleviare la migrazione dalle campagne verso le città.

(17) Jürgen Golte, e al., *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, cit.; p.38.

(18) *Barrios clandestinos*. También conocidos por la comunidad peruana a Torino como Pueblos jóvenes o barriadas.

(19) José María Arguedas, *Formación de una cultura nacional indioamericana*, Città del Messico, Siglo veintiuno editores, 1977; p. 5.

(20) Secondo le cifre fornite dal Grupo de Trabajo de los Peruanos en el Exterior (PEX) del Congreso de la República il totale dei peruviani all'estero sarebbe di un 1783000, mentre le rimesse ammonterebbero a milleottocento milioni di dollari, equivalenti al 15% del Bilancio dello Stato.

(21) Dall'intervista di Magdalena a Torino del 19 luglio del 2002.

(22) In Perù l'educazione di base primaria consta di 6 anni, l'educazione di base secondaria consta di 5 anni.

(23) Partenza che avvenne in un periodo di fortissima immigrazione verso Lima, la cui popolazione fra il 1961 e il 1972 cresceva del 5.6% all'anno. Cfr. Joseph A. Jaime, , *La ciudad, la crisis y las salidas. Democracia y desarrollo en espacios urbanos meso*, Lima 2005, Fondo

Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Alternativa - Centro de la Investigación Social y Educación Popular; p. 156.

(24) Carlos Contreras, *El centralismo peruano en su perspectiva histórica*, cit.; p. 26.

(25) José María Arguedas, "El indigenismo en el Perú" in *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana*, Coordinación de Humanidades – Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras. Unión de Universidades de América Latina, Universidad Nacional Autónoma de México – UNAM; n. 55 (1979), p. 15.

(26) *Choclo* nello spagnolo usuale in Perù significa mais. Il termine viene dal quechua *choccllo*. In spagnolo esiste anche la variante *chócolo* per indicare la pannocchia del mais. *Rochoto* è un tipo di peperoncino con cui si fa una delle tante salse che caratterizzano la cucina peruviana. Entrambi sono fra i prodotti tipici peruviani più richiesti dai peruviani all'estero. Le *papas amarillas* è una delle infinite qualità di patate coltivate sugli altipiani andini, uno delle regioni della terra più ricche di biodiversità.

(27) Hernando De Soto, *El otro sendero*, Colombia 1989, Instituto Libertad y Democracia; p. 75.

(28) Questa precisazione è stata elaborata attraverso la lettura di alcuni casi di migrazione dalla sierra verso Lima e altre città nel testo di Jürgen Golte, e al., *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, cit.

(29) N.d.a.

(30) N.d.a.

(31) N.d.a.

(32) N.d.a.

(33) *chacra* (dal quechua ant. *chacra*, mod. *chajra*): granja (*Diccionario de la Lengua española*, vigésima segunda ed., Madrid 2001, Real Academia Española, Espasa; Tomo I, pag. 512), it. campo. Per *chacra* si può anche intendere terre o coltivazioni.

(34) choffer: sp. conductor, it. autista.

(35) La crescita della forza e della violenza dei movimenti sovversivi spingeva in molti a collaborare con i ribelli per evitare problemi: "En este contexto, la mayoría de comerciantes y transportistas colaboraba con las fuerzas rebeldes para evitar problemas".Eduardo Vargas Punch,

Sociología de la violencia. Posmodernidad y conflicto en el Perú 1980-2000, Lima, Gráficos S.R.L., 2004; p. 142.

(36) N. d. a.

(37) cfr. nota 33

(38) *ha estado cambiado* (miscuglio linguistico): ha cambiado (spagnolo), è stato cambiato(italiano).

(39) *se ha verificado* (miscuglio linguistico): se ha realizado (spagnolo), si è verificato(italiano).

(40) N. d. a.

(41) Teófilo Altamirano Rua, *Éxodo. Peruanos en el exterior*, cit.; p. 62.

(42) *Disocupación* (miscuglio linguistico): desempleo (spagnolo), disoccupazione(italiano).

(43) Fernando Belaúde Terry candidato del partito politico AP (Acción Popular), è eletto presidente nel 1963 con il 39,1% dei voti e poi spodestato con un *golpe* il 3 ottobre del 1968. Belaúde torna al potere nel 1978 per un secondo mandato con il 45,5% dei voti.

(44) Alán García, candidato presidenziale dell'APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), partito fondato in Messico nel 1924 da Víctor Raúl Haya de la Torre come un movimento latinoamericano di carattere nazionalista, antioligarchico e anti-imperialista. L'APRA è considerato il primo partito politico di massa dell'America Latina. (Cfr. Aa.Vv., *Manual de los partidos políticos de America Latina*, Parlamento Latinoamericano PARLATINO, Instituto de Relaciones Europeo-Latinoamericanas - IRELA, Madrid 1997, Ramagraf; p. 333). Alán García vince le elezioni del 1984, ed è il primo presidente aprista con il 53,1% dei voti. Governa dal 1984 al 1990.

(45) Il 29 agosto del 1975 quando avviene il secondo *golpe* effettuato dal Generale Francisco Morales Bermúdez, spodestando l'autore del primo *golpe* del 1968, Juan Velasco Alvarado, il regime militare cambia direzione avviando un processo di riforme. Bermúdez annuncia infatti la transizione democratica.

(46) Il Generale Juan Velasco Alvarado rimuove dal governo il presidente Belaúde il 3 ottobre del 1968. Il suo *golpe* segnerà l'inizio di 12 anni di governo militare.

(47) *petroliferos* (miscuglio linguistico): petroleros (spagnolo), petroliferi (italiano).

(48) Il 12 luglio del 1979 viene adottata una nuova costituzione politica

la quale permette per la prima volta il diritto di voto agli analfabeti ed elimina ogni tipo di restrizioni per la esistenza dei partiti politici. È in questa occasione che si convocano l'elezioni per l'anno successivo (1980) di cui parla Magdalena subito dopo nel testo.

(49) In Perú, "il presidente viene eletto attraverso la maggioranza assoluta dei voti. Se nessuno dei candidati ottiene la maggioranza assoluta, si procede ad un secondo turno tra i due candidati più votati. Il periodo presidenziale è di cinque anni, con la possibilità di rielezione immediata per un periodo successivo. Trascorso un ulteriore mandato, l'ex presidente ha la facoltà di presentare la sua candidatura nuovamente". (Trad. dell'a., Aa.Vv., *Manual de los partidos políticos de America Latina*, Parlamento Latinoamericano (PARLATINO), Instituto de Relaciones Europeo-Latinoamericanas - IRELA, Madrid, Ramagraf, 1997; p. 323).

(50) Alberto Fujimori del partito "Cambio 90-Nueva Mayoría". In realtà la sequenza delle elezioni presidenziali di Magdalena è errata: retrodatando il ritorno alla democrazia al 1975, ella attribuisce erroneamente due turni presidenziali a Alán García. La sequenza esatta è questa: dal 1980 al 1985 Fernando Belaunde Terry, dal 1985 al 1990 Alán García, dal 1990 al 2000, per due mandati, Alberto Fujimori.

(51) Trad. dell'a.; Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* (tit. or., *La memoire, l'histoire, l'oubli*), Madrid, Editorial Trotta, 2003; p. 128 [Éditions du Seuil: 2003]

(52) Teófilo Altamirano descrive questo fenomeno evidenziato dal censimento della popolazione del 1993 dove si nota la crescita di altre città peruviane, da lui definite intermedie. Si veda il suo libro *Liderazgo y organizaciones en Lima Metropolitana. Culturas e imaginarios sobre el desarrollo*, 2 vol., Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Católica del Perú, 2000. Del resto, in uno studio recente elaborato da Carla Tamagno sulla popolazione peruviana di Huancaínos a Milano si stabilisce una relazione diretta fra l'esistenza di città intermedie peruviane con le reti specializzate che conducono alla migrazione internazionale. Cito il lavoro di Carla Tamagno: "El 40 % de los peruanos que provienen directamente de provincias, manifiesta que se contactaron con redes especializadas que operaban en ciudades intermedias; estas redes buscaban jóvenes responsables, humildes, honestos, trabajadores y tolerantes, cualidades que se requieren para el trabajo que muchos peruanos realizan en Italia". Carla Tamagno, *Los peruanos en Milán: políticas de identidad y produc-*

ción de localidad in Carlos Iván Degregori, (a cura di), *Comunidades locales y transnacionales. Cinco estudios de caso en el Perú*, Lima 2003, Instituto de Estudios Peruanos; pp. 319 – 398.

(53) *vivienda*: abitazione

(54) Fra il 1940 e il 1961, la popolazione in età da lavoro di Lima cresceva di 2.69 volte. È approssimativamente dall'anno 1961 che nella capitale si concentrano gruppi di migranti che vi arrivano provenendo da tutto il Perù in cerca di migliori condizioni economiche. L'istituto nazionale di Statistica e Informatica del Perù indicò per quell'anno un tasso di crescita della popolazione corrispondente al 5.1% individuando soprattutto nella regioni della *sierra*, ma anche nel nord del paese, le principali località di provenienza di questo impressionante flusso umano. Come già ricordato, nel periodo che va dal 1961 al 1972, questo tasso di crescita era destinato a salire al 5.6%, mentre la popolazione in età da lavoro cresceva di 1.52 volte.

(55) Molti di questi quartieri adesso formano distretti e dipartimenti che a sua volta integrano la ripartizione amministrativa del paese. Leggiamo la descrizione di questa strategia di occupazione delle terre in uno studio realizzato da Jürgen Golte sui migranti di Huahuapuquio e di Sanka: “De parte de los migrantes, este patrón de asentamiento se inicia con la organización de personas que ya tienen una vinculación previa, por ejemplo los oriundos de un mismo pueblo, amigos de trabajo y conocidos, que buscan un terreno por invadir. Luego viene la toma del terreno, muchas veces en un momento político propicio, como por ejemplo con la asunción al poder de un nuevo gobernante. Después de la legalización de la invasión se pasa a la lucha por la adquisición de servicios: agua, luz, desagüe, postas médicas, transporte, mercado de abasto, pavimentación, etc. Todo esto conquistado a partir del trabajo y la organización social de los pobladores, por lo normal clientelizándose con algún organismo del Estado, instituciones eclesiales de ayuda de ayuda de partidos políticos y otros [...] En muchos casos, resulta importante un grupo de migrantes del mismo origen que trata de articular el devenir de la asociación barrial a su favor [...] Es notable que los hijos de los migrantes, a su vez, resultan protagonistas de nuevas invasiones, cuyos planes han sido discutidos con anterioridad en la asociación de migrantes”. Jürgen Golte, e al., *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, cit.; pp. 41-42.

(56) José María Arguedas, “El indigenismo en el Perú” in *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana*, cit.; p. 17

(57) Secondo quanto ricorda Jaime Joseph nel suo studio sopra l'area metropolitana di Lima, vi sono due tipi di organizzazione che danno luogo a questo fenomeno degli agglomerati urbani irregolari: “Las territoriales o vecinales que surgieron al rededor del problema de la vivienda y los servicios básicos, con asentamiento básicamente territorial. Entre ellas, las más importantes son: Asociaciones de viviendas, Cooperativas de viviendas, Asociación de propietarios, Asentamientos humanos, Pueblos jóvenes, Juntas vecinales, Comités pro-obras. Las funcionales, organizadas sobre la base de demandas sectoriales como: la salud, la alimentación, la actividad productiva o comercial, el deporte, la cultura y la recreación: Clubs de madres, Comités de vaso de leche, Comedores, Asociaciones de ambulantes, Asociaciones de comerciantes, Asociaciones de empresarios, Clubs deportivos, Clubs culturales, Clubs juveniles”. Cfr. Jaime Joseph, *La ciudad, la crisis y las salidas. Democracia y desarrollo en espacios urbanos meso*, cit.; p. 210.

(58) N. d. a.

(59) N.d.a.

(60) Repetto, *World Enough and Time*, New Haven Connecticut, Yale University Press, 1986.

(61) T. O' Riordan, *The politics of sustainability* in R. T. Turner (a cura di), *Sustainable development management*, London, Belhaven Press, 1988.

(62) T. Tietenberg, *Environmental and natural resources economics*, New York, Harper, 1992.

(63) *Bachillerato* (miscuglio linguistico): bachilleres (spagnolo), liceo (italiano)

(64) N. d. a.

(65) *Aquí* si riferisce a Torino.

(66) N. d. a.

(67) *somos en siete* (miscuglio linguistico): somos siete (spagnolo), siamo in sette (italiano).

(68) *Investir* (miscuglio linguistico): invertir (spagnolo), fare uno investimento (italiano).

(69) N. d. a.

(70) Miguel Rojas Mix, *Los cien nombres de América*, Barcelona, Editorial

Con le mani e le parole Esperienze teatrali di narrazione multietnica

Vittoria Russo*

Premessa

La Commissione della Comunità Europea, nella Relazione annuale sulle pari opportunità per le donne e gli uomini nell'Unione Europea 2002, sostiene che "la società europea è fondata sui principi dei diritti umani, della parità tra donne e uomini e della non discriminazione". La Regione Piemonte, d'altro canto, ha istituito al suo interno uno specifico programma di interventi a favore degli immigrati extracomunitari (vedi Programma 2000, di cui alla L.R. n. 64/89 e D.lgs. n. 286/98 attuativo della L. n. 40/98). "Immigrazione e Solidarietà": questo il tema scelto dalla Commissione Pari Opportunità della Provincia di Alessandria (di cui dal 2003 sono membro effettivo) per aprire spazi alla prospettiva multiculturale con problematiche di genere, ideando nuovi percorsi di coesione e di integrazione.

Ho accettato di occuparmene in prima persona, anche per un riferimento al mio vissuto. L'argomento, di per sé, complesso e intrigante, mi ha suggerito una serie di riflessioni: le migrazioni ci sono sempre state, ma sono state troppo spesso confinate ai margini della storia. Universi silenziosi consapevoli della loro diversità, portatori di identità e di culture, ma troppo spesso impegnati nella lotta per la sopravvivenza per essere consapevoli dei propri diritti. In particolare ho pensato e penso alle tante donne che sono vissute e ancora vivono nell'ombra, quasi chiedendo scusa di esistere, vergognandosi, spesso, delle proprie origini. Non è forse proprio questo complesso d'inferiorità che spiega il fenomeno del mimetismo linguistico? Oggi i flussi migratori sono

diventati di ordine planetario, provenienti dalle più varie etnie. Dentro questo gigantesco fenomeno multietnico, se si parla di pari opportunità, non si possono escludere le donne, che all'interno del flusso migratorio presentano una propria specificità, come ci dicono gli studi socioantropologici:

Le donne precedono i flussi maschili, spesso aprendo loro la strada;

Sanno organizzarsi;

Mettono in moto una catena parentale, fenomeno costante nelle migrazioni;

Sono disponibili al cambiamento anche sul piano culturale, perché devono sviluppare nuove modalità di comportamento, per non rischiare l'isolamento e continuare a subire all'interno della propria comunità un controllo sociale che diventa sempre più stretto;

Corrono comunque il rischio di essere giudicate col metro di modelli culturali che non sono i loro.

Quella dell'integrazione è una cultura che ha bisogno di tempo e di pedagogia per affermarsi, ma soprattutto per impregnare le mentalità e penetrare nel costume di una società. Gran parte degli sforzi futuri, forse, dovranno andare nella direzione di una ricostruzione dell'immaginario europeo rispetto alla propria autorappresentazione.

Ancora troppo spesso, opinioni, atteggiamenti, pregiudizi, silenzi, rendono problematica la rappresentazione della presenza delle donne immigrate a livello sociale. Sono comunque sempre una forza lavoro a buon mercato, quando non addirittura fatte oggetto di sfruttamento e di violenze da parte di organizzazioni criminali. Raramente si trovano al centro di misure legislative specifiche, anche se i loro bisogni come donne, immigrate, madri o mogli di altri immigrati, sono numerosi.

Il doppio "peso" dei Laboratori: umano e politico

Mi è servito molto, nel progettare questa esperienza, andare

indietro nel tempo, precisamente agli anni Settanta, quando fiduciosa e piena di speranze in un nord Italia evoluto e democratico, ho lasciato la mia città di Napoli per trasferirmi in Alessandria. Mi sono rifatta allo sbigottimento che ho provato di fronte ad una città piccola e silenziosa, alle case con le porte chiuse, alla mancanza di luce, alla nebbia. Notavo che gli immigrati tendevano a raggrupparsi secondo il proprio paese d'origine: sardi con sardi, siciliani con siciliani, calabresi con calabresi, ecc. alla ricerca di cibi comuni, dialetti e ricordi comuni, per non perdere se stessi.

È stata per me una grossa sfida cercare uno spazio dignitoso per poter esprimermi ed esprimere la mia cultura al di là di un edificio scolastico. Questa mia memoria mi ha portato a pensare alla condizione delle donne immigrate oggi nella nostra città. Oggi come allora queste donne vivono e lavorano ma sono una realtà a sé stante. Allora ho provato a capovolgere la situazione: perché non potrebbero essere loro a lanciare un messaggio? Quasi una promozione della diversità come valore in sé.

Forse il teatro poteva essere di aiuto. L'esperienza personale di insegnante che ha lavorato molti anni col teatro scuola, in collaborazione con registi come Remo Rostagno, Marco Baliani, Guido Castiglia, mi ha portato a formulare un progetto di laboratorio teatrale che vedesse come protagoniste le donne straniere disposte a raccontare di sé e del proprio percorso di vita. Convinta come sono che solo una conoscenza senza pregiudizi e stereotipi può servire a un processo di integrazione reciproco.

Questa dei laboratori mi pareva un'esperienza percorribile, quasi come un viaggio che ti permette di penetrare nel mondo di culture altre e di riflettere sulla propria, in un momento di incontro scelto per lo scambio "equo e solidale".

Nel raccontare questa esperienza, in realtà racconto anche me stessa (ma questo l'ho capito dopo). C'era un legame emotivo troppo forte tra me e queste donne straniere: tutto mi coinvolgeva, tutto mi trascinava e tutto contemporaneamente mi sembrava un *dejà vu*.

La comunicazione narrativa (parlare di sé, raccontarsi) è un bisogno umano di sempre. Nel raccontare sé stessi (e chi lavora

sulle "fonti orali" lo sa bene, sia esso psicologo o storico dell'oralità) si mescolano la vita e la favola, il sogno e la realtà, il proprio vissuto ed il proprio immaginario. In una parola ci si autorappresenta, definendo meglio la propria identità personale e collettiva.

Il racconto orale è circolare, ed è come un'esperienza che passa di bocca in bocca, fino a trasformarsi in una memoria educativa, spesso con funzione liberatoria e/o terapeutica in senso lato. Sapere, o meglio sentire di poter raccontare, è richiamare alla memoria un'esperienza, trasmetterla, donarla. Allora, perché non permettere a queste donne di regalarci il racconto del proprio vissuto e permettere a noi di regalare loro il racconto del nostro?

È nato così il Laboratorio di narrazione multietnica, tendente alla produzione di materiali finalizzati ad una comunicazione teatrale: perché manifestare attraverso il racconto parte della propria storia significa, oltre ad una rivalorizzazione della stessa, affermare la propria esistenza e dignità, ed il teatro consente di elevarla a simbolo e metafora attraverso un livello comunicativo culturalmente più ampio ed efficace.

Per la realizzazione dei Laboratori ci si è avvalsi della consulenza scientifica dell'Istituto per la storia della resistenza e della società contemporanea in provincia di Alessandria che negli anni ha realizzato molteplici esperienze, sia nello specifico delle fonti orali – basti pensare al Centro di cultura popolare "G. Ferraro" coordinato da Franco Castelli – sia in quello più generale della ricerca sul rapporto storia-memoria e sulle modalità di trasmissione di quest'ultima, con attenzione anche pedagogico-didattica.

Questi Laboratori multietnici in tre anni hanno visto coinvolte cinquanta donne straniere residenti nella provincia di Alessandria, più due classi di istituti superiori, che nei teatri di Alessandria, Novi, Casale, oltre a Tortona e Acqui, hanno raccontato i propri vissuti, a volte con ironia, a volte con molta sofferenza, altre volte con allegria e poetica leggerezza, sollecitate da operatori teatrali accorti e sensibili come Guido Castiglia, Francesco Parise, Luciano Nattino, Laura Bombonato.

In questo modo si sono intrecciati rapporti, sono nate, cresciute e si sono consolidate amicizie. Abbiamo costruito dei ponti tra culture lingue e tradizioni diverse, sfruttando le tecniche del racconto e la magia del teatro. Questo l'obiettivo dei laboratori, non quello di fare spettacolo per mettere in mostra la diversità.

Incontrarsi per conoscersi, raccontare per comprendere. Le parole possono essere usate anche per cambiare le cose.

Man mano che l'esperienza procedeva e acquistava spessore, mi rendevo conto che l'aver costruito questi spazi di rappresentazione significava dare visibilità al segmento femminile dell'immigrazione non solo dal punto di vista umano, ma anche politico. È stata particolarmente significativa, in questo senso, l'esperienza del laboratorio di Casale Monferrato (3 marzo 2006), che si è svolta in concomitanza con la celebrazione del 60° anniversario del diritto di voto alle donne.

Con il laboratorio condotto da Luciano Nattino si è voluto evidenziare una analogia storica spesso non presa in considerazione: così come è stato lungo e difficile il nostro cammino per la conquista dei diritti civili e politici, la stessa cosa succede oggi per i cittadini stranieri. Per le italiane di sessant'anni fa, come per le donne straniere di oggi, "diventare cittadine" rappresenta lo stesso difficile traguardo.

In questo senso, ripercorrere e narrare la propria storia personale ha dato identità a ciascuna delle componenti del laboratorio, conducendo il gruppo ad assumere un'identità collettiva che ha ottenuto il risultato di dare cittadinanza all'estraneità. Per questo si è voluto che il primo incontro pubblico per celebrare il sessantesimo anniversario del diritto di voto alle donne fosse quello promosso dalla Commissione per le Pari Opportunità presieduta da Vittoria Gallo e dalla Consulta Pari Opportunità del Comune di Casale presieduta da Titti Palazzetti.

Laboratorio linguistico

Si può leggere un'analisi dei testi così prodotti nel bel saggio di Elena Giordano (peraltro vincitore del premio "Carlo Gilardenghi"), dal titolo *I testi del laboratorio teatrale di "narrazione multietnica interattiva"*, pubblicato sul precedente numero, il 39°, del "Quaderno di storia contemporanea". I temi affrontati sono quelli di sempre, che connotano ogni esperienza migratoria: nostalgia, voglia di integrazione, voglia di rispetto, conquista della dignità del proprio lavoro.

In tutti questi laboratori, queste donne si sono affidate totalmente a me: l'iniziativa che venivo spiegando, piaceva loro per vari motivi: perché le toglieva da un quotidiano spesso riduttivo e mortificante rispetto alle loro competenze ed effettive possibilità (culturali).

In molti casi (specie nel primo laboratorio) non era difficile trovare donne che avevano anche due lauree, ma che facevano i lavori più umili: benzinaie, panettiere, colf, badanti.

Altro motivo di stimolo, era per loro il vedersi riconosciute dalle istituzioni locali nel tentativo di espressione e di autorappresentazione, che comprendeva l'aver a loro disposizione un operatore teatrale.

Nel formulare i loro pensieri io mi sono predisposta ad un ascolto attivo e partecipe svolgendo anche una sorta di funzione maieutica, per sbloccare reticenze, imbarazzi, censure, oltre ad aiutarle a superare quelli che per loro erano evidenti problemi di espressione linguistica. A loro offrivamo di volta in volta la possibilità di scrivere liberamente, e senza remore linguistiche, commenti pensieri emozioni.

Le *parole*, per loro erano importantissime, per poter esprimere bene e con efficacia, in lingua italiana, ciò che avevano accettato di raccontare. Tutto ciò che loro volevano dire, nella maggior parte dei casi, è stato costruito pezzo per pezzo, parola per parola, al loro fianco, con una particolare attenzione psicologica e con un'empatia derivante anche dal mio personale vissuto e dalla convinzione di stare offrendo a queste donne un'esperienza comunicativa molto intensa. A riprova di ciò, basti dire che

ognuna di loro, tornando a visitare i propri cari nei luoghi d'origine, ha portato con sé il video della rappresentazione e i *depliant* annuncianti l'evento, con il proprio nome stampato. Si vedano, tratti dai variopinti brogliacci o "giornali murali" su cui potevano scrivere tutto ciò che volevano, alcuni ingenui ma efficaci commenti delle protagoniste.

"Per me è stata un'esperienza molto bella, chi avvicinata il mio mondo intero a me stessa, una esperienza che mi ha mancata molto in tutto il periodo che sto in Italia. Suonare è la mia vita. Grazie di aver dato questa possibilità" (Natalia, Moldavia, pianista).

"... La speranza di fare teatro, il scoprire quella parte nascosta che non conoscevamo di noi stessi, la opportunità di raccontare la nostra storia, in soma, tante e tante cose difficile di scriverle tutte" (Vickey, Perù).

"Auguro tutto il bene di questo mondo perché mi avete fatta sentire una di voi. E' un sentimento bellissimo" (Anane, Marocco).

Esperienze didattiche

Da questa esperienza laboratoriale non ho voluto escludere le scuole: due istituti superiori, l'Istituto statale d'Arte "Jona Ottolenghi" di Acqui Terme e la Scuola di orientamento professionale ENAIP di Alessandria.

Con la regista Laura Bombonato ho lavorato con ragazzi dai quindici ai vent'anni, verificando quanto il dramma dell'emigrazione costi sofferenza. Alla rappresentazione si è voluto dare il titolo *Sotto un altro cielo: una cittadinanza difficile*, perché se per gli adulti l'emigrazione è stata una scelta, se pur dolorosa, per i ragazzi è ancora peggio, in quanto questa scelta l'hanno subita. Nessuno di loro infatti avrebbe lasciato spontaneamente la propria terra, i propri amici, la propria lingua: è un vissuto di perdite fatto non solo di persone e di relazioni significative da cui ci si è dovuti distaccare, ma anche di luoghi odori sapori valori lingua cultura. Un esempio per tutti la lingua: è stato necessario

per loro apprendere la lingua del paese ospitante per poter interagire con il mondo esterno alla famiglia e già questo significa una prima perdita rispetto alle proprie appartenenze, in quanto rappresenta un fondamentale adattamento alle regole di relazione di un altro paese.

Una *cittadinanza difficile*, proprio così, perché sono veramente tanti i problemi che questi ragazzi hanno dovuto e devono affrontare. Il laboratorio teatrale ha dato loro la possibilità di esprimersi e di comunicare questo loro disagio, ma nello stesso tempo li ha resi protagonisti, ha dato loro la parola: è stato quindi un laboratorio linguistico e nello stesso tempo un laboratorio di educazione alla cittadinanza, che all'ENAIP è stato supportato dalle lezioni tenute dalla prof. Ziruolo, direttrice dell'ISRAL, su che cosa significhi essere cittadini in una terra di non appartenenza.

L'esperienza di Acqui è stata particolarmente problematica e significativa, avendoci posto di fronte al rifiuto netto delle ragazze straniere di "mettere in mostra la loro diversità". Dopo incontri non privi di tensione e di incomprensioni reciproche, ci hanno fatto capire in maniera molto dura, che avrebbero accettato solo se il gruppo fosse stato formato da maschi e femmine, stranieri e non, perché se fossero state le sole protagoniste, ciò avrebbe prodotto un effetto involontariamente ghettizzante.

Il gruppo si è poi formato con ragazze e ragazzi, stranieri e non, e qui ha giocato senz'altro in senso positivo la giovane età della regista conduttrice del laboratorio, che ha gettato sul tavolo il tema del viaggio, tema che riconduce inevitabilmente all'esperienza (traumatica) della separazione dal proprio luogo di origine. E poi è sopraggiunta la reticenza, che portava ad una prima narrazione convenzionale, fatta di stereotipi rispetto alla propria reale esperienza. Solo attraverso un confronto continuo e paritario siamo riuscite a spezzare questi paraventi psicologici e riportare i ragazzi, uno ad uno, ad una verità di narrazione che coincidesse con la verità del proprio vissuto. E qui siamo entrati nel vivo delle storie: a volte irraccontabili, a volte monologhi durissimi che meglio di tanti discorsi facevano capire la condizione

della donna nel continente africano e il peso discriminante dell'appartenenza sessuale.

Questi laboratori in contesto scolastico, insomma, grazie alla disciplina imposta dalla regista e ad un lavoro individuale e paziente di costruzione dei testi, hanno superato tutte le aspettative, rivelando in pieno l'efficacia della loro valenza pedagogica.

Conclusioni

Nonostante il grande e insperato successo dell'iniziativa, mi resta però il dubbio che non tutto il pubblico che ha affollato le sale teatrali della provincia abbia recepito correttamente gli intenti di queste comunicazioni teatrali: gli spettatori maschili in gran parte sono rimasti affascinati dalla bellezza di queste donne, dall'estrema disinvoltura e da una presenza scenica in cui spiccava il nativo rapporto positivo col proprio corpo, altri possono averlo considerato come un mettere in mostra la diversità.

Un'ultima considerazione finale, quasi una confessione privata di inadeguatezza. Nel mio rapportarmi a queste esistenze di donne venute da lontano, a conti fatti, non riesco a togliermi del tutto di dosso l'impressione di averle in qualche modo illuse, se non tradite: perché? Hanno calcato un palcoscenico, hanno parlato di sé stesse, commuovendosi e facendo commuovere. Ma una volta chiuso il sipario? ... Come dare una prospettiva di sviluppo a una esperienza così significativa durata per tre anni? Quali sbocchi proporre?

Un'esperienza così bella, inedita ed esaltante non può e non deve arrestarsi a questo punto. Si sono formati gruppi solidali di donne di diversa provenienza, di tante parti del mondo, donne che hanno voglia di raccontare e di esprimersi, per dimostrare di essere vive e partecipi nella società in cui vivono, senza tradire né dimenticare la propria origine e la propria storia.

Nel finale della prima rappresentazione alessandrina, dopo un travolgente ballo collettivo, queste donne ci rivolgono una domanda, che ci riporta al discorso della circolarità del racconto,

da cui abbiamo preso le mosse:

Noi vi abbiamo regalato il nostro sguardo, vi abbiamo sfiorato con la nostra pelle, i nostri sogni sono tornati a galleggiare dalla profondità delle nostre emozioni. Questo era il momento di donare. Noi l'abbiamo fatto. E voi?

LABORATORI DI NARRAZIONE MULTIETNICA

2003-04

– Alessandria, Laboratorio condotto da Guido Castiglia. Comunicazione teatrale

Negli occhi e nella pelle. Storie di donne, di terre e di profumi

(Teatro Comunale di Alessandria, Sala Ferrero, 29 novembre 2003). Partecipanti 15: donne straniere adulte (Croazia, 2 Russia, 2 Marocco, Senegal, Argentina, Bolivia, Colombia, Brasile, Giamaica, Nicaragua, Santo Domingo, 2 Cina).

Replica all'interno delle iniziative "Marzo Donna" 2004, del Comune di Alessandria

Alessandria, Teatro Parvum, 8 marzo 2004.

2005

– Alessandria, Laboratorio condotto da Guido Castiglia con donne straniere e italiane.

Con le mani e le parole. Racconti dal mondo intorno al pane e al mais

Per riconoscere e condividere il proprio vissuto e la propria cultura attraverso l'esperienza del cibo

(Teatro Comunale, Sala Ferrero, 20 maggio 2005)

Partecipanti 12: 6 straniere (Colombia, Argentina, 2 Nicaragua, Marocco, Russia) e 6 italiane.

– Acqui Terme, Laboratorio condotto da Laura Bombonato come sperimentazione didattica presso l'Istituto Statale d'Arte "Jona Ottolenghi" con un gruppo misto di studenti.

Da la' a qui. Storie di viaggio di ragazze e ragazzi

(Aula Magna dell'Università, 7 maggio 2005)

Partecipanti 14: 5 stranieri (Romania, Russia, Albania, Ecuador, Somalia) e 9 italiani

– Novi Ligure, Laboratorio condotto da Francesco Parise in collaborazione con i Corsi CTP (referente, prof. Alessandra Ferrari).

La fontana del non ritorno, La vita non è quella che si è vissuta ma quella che si ricorda e come la si ricorda per raccontarla (Teatro ILVA, 29 maggio 2005).

Partecipanti 13 donne straniere adulte (Albania, Armenia, Russia, Ucraina, Somalia, Ecuador, Perù, 2 Marocco, 2 Argentina, 2 Cina) 2006

– **Alessandria, ENAIP**, Laboratorio condotto da Laura Bombonato come sperimentazione didattica presso ENAIP.

Rappresentazione finale **Sotto un altro cielo...Una cittadina-za difficile** (4 febbraio, Aula Magna dell'ENAIP di Alessandria, piazza S. Maria di Castello 9).

Partecipanti quattordici studenti stranieri (10 ragazze e 4 ragazzi) dell'istituto alessandrino.

Al progetto ha collaborato L'ISRAL CON una serie di incontri preparatori condotti da Luciana Ziruolo.

– Casale Monferrato, Laboratorio condotto da Luciano Nattino in collaborazione con Consulta Femminile e Corsi CTP, presso Istituto comprensivo "Negri"

Rappresentazione finale **Stagioni** (3 marzo 2006, Teatro Municipale, Piazza Castello).

Partecipanti 11: donne straniere adulte, frequentanti Corsi CTP (3 Moldavia, 2 Romania, Albania, Spagna, Argentina, Colombia, Ecuador, Sudan)

[*] Vittoria Russo, insegnante, collaboratrice dell'ISRAL, è membro effettivo della Commissione per le Pari Opportunità della Provincia di Alessandria.

Le donne e le istituzioni

Carla Nespolo*

Con questo mio intervento mi propongo di riflettere su alcuni temi derivanti dalla mia attività di parlamentare, svolta negli anni che vanno dal 1976 al 1992.

Fui eletta alla Camera dei Deputati il 20 giugno del 1976, nelle liste del Partito Comunista Italiano, e feci parte di un piccolo gruppo di donne elette grazie all'impegno di Enrico Berlinguer e di una straordinaria dirigente comunista, Adriana Seroni, oggi poco ricordata.

Essi considerarono la presenza delle donne nelle istituzioni un segno forte del nuovo clima politico che si stava inaugurando.

I numeri erano ancora piccoli, ma speravamo che sarebbero aumentati negli anni. Purtroppo non è stato così.

Nel '76 su un totale di 630 deputati, 56 erano donne. Di esse 38 furono elette nelle liste del PCI e tra di loro vi ero, appunto, anch'io.

In quell'anno in Parlamento si realizzarono due eventi molto significativi, che vissi con grande intensità ed emozione. Il primo fu l'elezione di Pietro Ingrao alla presidenza della Camera dei Deputati ed il secondo la nomina della prima donna ministro, Tina Anselmi, al Ministero del Lavoro. Il primo comunista e la prima donna ad essere eletti in due incarichi così importanti!

C'era abbastanza per alimentare grandi speranze. Quante di quelle speranze si siano realizzate è tema su cui, oggi, non amo troppo soffermarmi.

Fui nominata alla commissione Affari Costituzionali, con l'incarico di segretaria di presidenza, e Nilde Iotti, che era la presidente della commissione, mi indirizzò a seguire soprattutto la legislazione sulla scuola e sul lavoro delle donne.

Seguii questi temi con continuità per alcuni anni e la ricerca sulla "conformità costituzionale" delle leggi, fu per me una

grande scuola.

Propongo, oggi, una riflessione nota, ma sulla quale forse non è inutile ritornare. Per impostare bene la ricerca sulla legislazione per il lavoro delle donne, non basta far riferimento ai pur fecondi anni Settanta o al decennio precedente, ma bisogna fare un passo indietro e riflettere sulle leggi del periodo precostituzionale.

Nella seconda metà dell'Ottocento, il diffondersi dell'industrializzazione e la dilagante miseria spinsero le donne ed i bambini a lavorare in condizioni terribili, con duri orari di lavoro, in ambienti insalubri e con salari ridotti.

Di questa realtà sono una testimonianza, anche nella nostra provincia, le foto sulla filanda di Castelceriolo, custodite dal centro Ferraro, presso l'Isral.

Il legislatore, all'inizio del nuovo secolo, propose leggi "protettive" per le donne e i fanciulli.

Leggi nate dall'ispirazione liberale del periodo giolittiano.

Nel 1902 fu emanata la legge 242, nota come legge Carcano, che avviò la cosiddetta legislazione di "tutela" del lavoro femminile e minorile. Definiti entrambi "mezzo lavoro".

La legge vietava alle donne i lavori sotterranei, nonché il loro impiego in lavori insalubri o pericolosi. L'orario di lavoro veniva fissato in un massimo di 12 ore giornaliere e, soprattutto, veniva istituito il cosiddetto congedo di maternità dopo il parto, che varia da tre settimane ad un mese ed è a totale carico della lavoratrice.

L'elenco delle norme protettive, inaugurate da questa legge, prosegue con il RD 818 del 1907, relativo al divieto – pur con molte deroghe – del lavoro notturno per le donne ed i fanciulli.

Queste leggi hanno in comune il limitato ambito di applicazione, perché la legislazione di "protezione" riguarda solo il lavoro industriale e non viene applicata in agricoltura o per il lavoro a domicilio o domestico.

La legislazione di tutela è una caratteristica di tutta la legislazione precostituzionale sul lavoro femminile e se da un lato contribuì al miglioramento delle condizioni materiali di milioni di

donne e di bambini, dall'altro, però, sarà causa di espulsione delle donne dal mercato del lavoro e di costante differenza salariale tra il lavoro maschile e quello femminile.

Questa linea di politica del diritto, iniziata con la legge Carcano, viene ripresa e sfruttata ideologicamente durante il periodo fascista.

Vengono emanate leggi teoricamente "femministe" ma di fatto atte ad espellere le donne dal mercato del lavoro a causa delle rigidità introdotte. Ai divieti precedenti, se ne aggiungono altri, atti a tutelare la "moralità" delle donne, quale il divieto di servire bevande alcoliche o quello di lavoro notturno, reso più rigido.

L'ideale fascista della donna che ritorna tra le mura domestiche, aleggia in ciascuna di queste leggi.

Richiamo due fondamentali leggi di tutela, entrambe del 1934: la 653, sulla tutela del lavoro delle donne e dei fanciulli, e soprattutto la 1347 sui congedi per maternità.

Due le costanti: l'equiparazione del lavoro femminile a quello dei fanciulli di età inferiore ai 15 anni e il ristretto ambito di applicazione delle norme di tutela, poichè al solito venivano esclusi dall'applicazione, il lavoro agricolo e quello a domicilio. Cioè i settori a maggiore occupazione femminile.

Questa scelta svela uno degli obiettivi di fondo di tale tipo di legislazione: rimandare le donne a casa, ambito in cui non vigeva alcuna forma di tutela.

Fu proprio questo eccesso di protezione a rendere rigida la forza-lavoro femminile, tanto che negli anni Trenta i tassi di occupazione femminile calarono sensibilmente.

Rigidità del lavoro femminile e subalternità salariale e normativa: è questa la situazione che si trovarono di fronte i Costituenti.

Essi ribaltarono completamente l'impostazione del problema e all'assemblea costituente furono decisivi, per il raggiungimento di questo obiettivo, gli interventi unitari delle poche donne elette.

In particolare l'art.3 della Costituzione, primo e secondo comma, gettò le basi per una netta rottura con il passato e con la tutela senza eguaglianza delle norme precedenti.

La scelta del costituente di fondare la Repubblica sul lavoro, fu di importanza enorme, ben al di là delle dispute di merito che tale scelta di fondo portò con sé.

Quella scelta fu frutto di un evento storico. Dopo un secolo e mezzo in cui gli ideali della borghesia liberale coincisero con la norma costituyente, il costituzionalista incontrò il movimento operaio e tenne conto anche del suo punto di vista.

Fu uno degli esiti più fecondi della vittoria delle democrazie anti-fasciste nel 1945 e i diritti delle donne furono la cartina di tornasole di questo nuovo clima democratico.

Per sviluppare il tema del diritto al lavoro delle donne occorre riferirsi anche all'art. 37 della Costituzione italiana che recita: "La donna lavoratrice ha gli stessi diritti e, a parità di lavoro, la stessa retribuzione che spetta al lavoratore. Le condizioni del lavoro debbono consentire l'adempimento della sua essenziale funzione familiare e assicurare alla madre e al bambino una speciale e adeguata protezione".

Il dibattito dottrinale su tale articolo, soprattutto laddove la norma di eguaglianza si confronta con la dizione "essenziale funzione familiare" è stato ampio e merita un apposito saggio.

Qui mi preme sottolineare che gli articoli 3 - 37 - 51 della Costituzione Italiana regolano la materia in modo chiaro, rifiutando la legislazione di tutela e imponendo quella di parità.

La traduzione in leggi di tale principio è stata assai lenta.

Nel 1950 la legge n. 860 - "Tutela fisica ed economica delle lavoratrici-madri" - abrogò la legislazione del periodo fascista e guardò alla donna come cittadina e non solo come lavoratrice.

Così pure la legge n. 7 del 1963 che decretò il divieto di licenziamento per matrimonio.

Importantissima, sul terreno dello stato sociale, fu la legge n. 444 del 1968, che istituì la scuola materna statale, uno dei fiori all'occhiello del giovane centro-sinistra.

Infine va ricordata la lunga battaglia per la pensione alle casalinghe che sfociò, alcuni decenni dopo, nella realizzazione della pensione sociale.

Il movimento delle donne e le sue implicazioni agirono sia

sulla domanda che sull'offerta di lavoro, con effetti ben più ampi del raggiungimento della parità pura e semplice.

Il primo di questi effetti fu la modifica del mercato del lavoro.

Come rilevò Claudio Napoleoni, era caratteristica storica della mano d'opera femminile che l'offerta si manifestasse sul mercato solo in presenza di una specifica domanda.

Negli anni Settanta non fu più così. Pesò l'accresciuta scolarizzazione, ma anche il superamento della priorità della funzione domestica e familiare, nella vita delle donne.

La lotta di emancipazione e liberazione ebbe i suoi effetti nella legislazione e anche, sporadicamente, nell'azione dei governi.

Un punto di riferimento per riconoscere i traguardi raggiunti e i passi indietro avvenuti, fu la conferenza sull'"occupazione femminile" indetta dal ministro Pieraccini nel 1967.

In essa emerse che al momento della Liberazione le retribuzioni delle donne erano del 30% inferiori a quelle degli uomini e che nel 1967 tale differenza era ancora del 16%! Anche se nel 1960 vi fu il primo accordo inter-confederale che prevedeva la parità salariale.

Incisivo, inoltre, era ancora il divieto di accesso ad alcune professioni.

Quando entrai in Parlamento - alla metà degli anni Settanta - le donne non potevano ancora entrare in magistratura o guidare i treni, gli aerei o gli autobus. Da sempre, però, facevano le mondine, le filandere, le contadine o altri lavori pesanti e tutte il doppio lavoro, in casa e fuori. La legislazione di tutela dava ancora i suoi frutti amari.

Gli anni Settanta sono comunque quelli in cui è forte l'ascesa della legislazione di parità. Merito indiscusso del movimento delle donne e perciò del femminismo.

Anche nonostante l'estraneità del movimento dalla vita istituzionale, ci furono infatti importanti ricadute positive.

Il femminismo, a mio parere, non fu anti-istituzionale ma fortemente critico verso le istituzioni così com'erano. Niente che noi elette facessimo in Parlamento, sfuggì alla severa lente delle fem-

ministe, ma il dialogo rimase sempre aperto, anche a seguito della forte comunione che veniva dall'essere donne.

Fu un'esperienza di fraternità (o sorellanza) per me indimenticabile.

La legislazione di parità, sia pure con lentezza, procedeva in un'unica direzione.

Nel 1972 la legge sulla tutela della maternità (1204) (oggi integrata dalla legge 53 del 8 marzo 2000) fu una svolta anche teorica, perché introdusse il concetto della parità di compiti tra uomo e donna, nella gestione dei figli.

Nel 1977 fu presentata proprio da Tina Anselmi, ministro del lavoro, la legge N. 903 – "Parità di trattamento tra uomini e donne in materia di lavoro" – che affronta il tema della parità sostanziale anche ritornando sul divieto di licenziamento per matrimonio, sui congedi per maternità, normando in modo elastico l'età pensionabile e soprattutto cercando di definire che cosa s'intende per parità salariale, che è composta anche dal tema delle opportunità e della formazione.

La legge prevedeva che ogni anno il governo presentasse una relazione in Parlamento.

Fu fatto solo per pochi anni.

Ricordo un episodio che da la misura delle difficoltà: per far approvare il testo dal consiglio dei ministri Tina Anselmi fu costretta ad inserire, all'articolo due, l'inciso "di norma" che, se approvato, avrebbe vanificato la legge.

Lo abbiamo cancellato in Parlamento con una battaglia, anche costituzionale, di alcune settimane.

Il cammino della legislazione sul lavoro delle donne è stato lungo.

Penso ad alcune leggi importanti, come la legge n.845 dl 1978 – "Legge-quadro sulla formazione professionale" – che superava, per le donne, il concetto di "economia domestica" e la legge del settembre 1978, che elevava a 35 anni l'età per accedere ai concorsi pubblici. Il legislatore si proponeva di favorire il ritorno al lavoro delle donne, dopo la maternità. Di entrambe queste leggi fui relatrice, in commissione o in aula.

Di pari passo alla legislazione sul lavoro procedeva quella sui diritti: divorzio, aborto, legge contro la violenza sessuale.

L'intreccio non è sempre evidente ma fu fortissimo e caratterizza gli anni Settanta come il decennio delle lotte e delle conquiste delle donne.

Concludendo, propongo questa riflessione: il rispetto della norma costituzionale sull'uguaglianza non è ancora compiuto.

Pesa costantemente, nell'economia come nella politica, l'assenza delle donne.

Amartya Sen, premio nobel per l'economia, ha detto che non si può realizzare un mondo migliore negli attuali processi di globalizzazione, senza l'apporto della cultura delle donne. L'osservazione potrebbe apparire quasi ovvia a chi consideri le condizioni del sud del mondo, ma è calzante anche per il nord. Dal convegno di oggi mi auguro scaturiscano nuovi spunti per ricerche e nuove speranze.

NOTE

(*) [nota a piè di pagina] Carla Nespolo è presidente dell'Istituto per la storia della resistenza e della società contemporanea in provincia di Alessandria

Gli studi di storia del maschile: precedenti storici e tendenze analitiche

Maurizio Vaudagna*

Gli studi di storia del maschile, e in generale quelli sulla condizione maschile in senso più ampio sono nati fondamentalmente verso la metà degli anni Settanta, sotto l'influenza sia di quelli sulla condizione femminile sia di quelli promossi dal movimento omosessuale. In particolare una forte spinta a prendere in considerazione la condizione maschile è venuta nel momento in cui gli studi sulle donne hanno adottato il concetto di "genere" per focalizzare l'identità sessuale, abbandonando precedenti definizioni spesso cosiddette "essenzialiste". Con "genere" si intende che la nozione di sesso è legata non a dati biologici o antropologici del soggetto ma a costrutti storico-culturali, che tra l'altro implicano la interrelazione tra i due sessi e quindi comportano che la condizione femminile non è analizzabile se non nella dialettica, per diseguale e patriarcale che sia, con quella maschile. D'altra parte una forte influenza è venuta anche dal movimento omosessuale, le cui premesse culturali hanno criticato con forza le concettualizzazioni fisse, essenzialiste e biologicamente fondate del concetto di "uomo", valorizzando invece visioni trasversali e aree grigie nello spazio relazionale dei due sessi.

L'emergere degli studi sul maschile ha avuto per tutti gli anni Settanta, Ottanta e in notevole misura anche oggi, un carattere di impegno militante condotto da piccole *élite* di uomini eterosessuali che, come detto, reagivano alle influenze sia del femminismo che del movimento omosessuale. Questi studi avevano sia una forte dimensione di "uso pubblico", sia interessi analitici e contenutistici. Sotto il primo profilo, lo scopo pubblico di queste analisi era quello di rompere il cosiddetto "silenzio degli uomini",

vale a dire quella sorta di resistenza passiva e tacita che ha tra l'altro caratterizzato per lungo tempo il comportamento di molti uomini rispetto all'insorgenza e alla rivendicazione femminista. Vi si aggiungeva la consapevolezza e l'accusa di incapacità di espressione emotiva e soggettiva, con il risultato che nella prima fase di queste analisi, soprattutto degli anni Settanta, si è trattato soprattutto di testi di autoconfessione, autorivelazione, autoanalisi e autocoscienza da parte di soggetti maschili che cercavano di rompere la propria inespressività e di indicare i disagi e le storture che la condizione maschile imponeva loro, comprese quelle che derivavano dalla stessa gerarchia patriarcale.

Un secondo obiettivo, che era contemporaneamente pubblico e analitico, e che è fondamentale nello sviluppo di questi studi, è il tentativo di rompere la premessa logica della gerarchia patriarcale, consistente nella pretesa di universalità e di naturalità del concetto di "uomo". In questo senso, lo studio della condizione maschile e della sua storia non passava una fase cosiddetta "compensativa", come è stata per la storia delle donne: vale a dire, non si è dedicata alla ricerca di una storia nascosta e negata che andava riscoperta e conosciuta, come fondamento di una recuperata dignità e di una rivendicazione di cittadinanza e di liberazione. La storia del maschile, si è detto spesso, è sempre stata scritta, ma lo è stata in una chiave di storia generale, in cui maschile e umanità nel suo complesso si identificavano, e lo facevano su una pretesa base di naturalità che dava alla condizione maschile una caratteristica deterministica e ineliminabile. Lo studio del maschile voleva quindi dire una reinterpretazione di ciò che già era stato scritto per lungo tempo, guardandolo sotto un'altra luce interpretativa.

I rapporti con il movimento femminista e con i suoi risultati politici e culturali, soprattutto negli anni Settanta e Ottanta, sono stati inizialmente molto difficili; questo è stato accentuato tra l'altro dal fatto che la presa di coscienza e di parola da parte di questi militanti maschili è stata sempre quantitativamente minima,

sottolineando semmai *a contrario* quanto prevalente era invece l'atteggiamento di resistenza silenziosa (e talvolta esplicita e urlata). La militanza maschile sembrava contraddittoria e molto ambigua nei suoi significati: la si poteva interpretare come un tentativo di differenziare una piccola minoranza di uomini "buoni" ed "innocenti" rispetto alla gerarchia patriarcale (il cui numero limitatissimo sottolineava piuttosto il coinvolgimento della grande maggioranza); la relativizzazione e storicizzazione del concetto di "maschile" sembrava portare ad una attenuazione di responsabilità rispetto ai comportamenti sessisti; l'invenzione dei *men's studies* sembrava astutamente sottrarre spazio pubblico culturale e risorse al fiorire di quelli sulla condizione della donna; la pretesa specularità di studi sul maschile e studi sul femminile sembrava rivendicare una condizione di parità che dimenticava la gerarchia patriarcale, mentre la focalizzazione sulle forme del potere tra i sessi sembrava avere uno spazio non grandissimo negli studi sul maschile e quindi lasciare ai margini quella che appariva la caratteristica più significativa dei rapporti tra i sessi. Diverse femministe degli anni Sessanta rivendicavano che gli studi sul maschile non erano quelli appena iniziati da uomini "consapevoli", ma erano in realtà gli studi femministi fatti in grandissima maggioranza da donne sulla gerarchia patriarcale a cominciare dalla famosa *Mistica della Femminilità* del 1963.

Anche se questa conflittualità venne poi attenuandosi con la fine degli anni Ottanta ed è largamente superata oggi, alle sue origini sta anche uno sviluppo interno allo stesso movimento di studio del maschile e alla sperimentazione di pratiche alternative della condizione maschile che ne determinò negli Stati Uniti e nel centro nord dell'Europa (che sono le aree di cui principalmente si parla, in quanto i suoi riflessi sull'Europa del sud e sull'Italia in particolare sono stati fino ad anni molto recenti assolutamente limitatissimi) una frattura di stampo sia pubblico che analitico. Mentre una parte del cosiddetto *men's movement* mantenne una propria vocazione "femminista" (anche se su come definire in rapporto alla liberazione della donna la condizione del movi-

mento maschile ci sono sempre state controversie) e liberazionista, dedicando per esempio molta attenzione al tema della violenza maschile sulle donne nella famiglia e nella società, un'altra parte di questa mobilitazione si indirizzò verso una tendenza nettamente antifemminista e talvolta esplicitamente misogina. Questi sviluppi avvennero verso la fine degli anni Settanta e poi negli anni Ottanta ed ebbero frequentemente le loro radici in associazioni di padri e mariti separati che rivendicavano condizioni più vantaggiose nel rapporto con i figli e nei doveri di ex-coniugi. Essi denunciavano una legislazione familiare che a loro sembrava preferire la condizione di moglie e madre, focalizzavano come fatto oppressivo la competitività e lo stress di una condizione di "capofamiglia" e *bread winner* che opprimeva la personalità maschile, rivendicavano una riscoperta di sé in chiave emotiva e soggettiva, da svolgere tuttavia indipendentemente e frequentemente in conflitto con il mondo femminile; soprattutto ritenevano che la gerarchia di potere della società contemporanea vedesse al vertice una piccolissima minoranza di uomini oppressori ad eguale titolo delle donne e di tutti gli altri uomini, per cui non vi era una accusabilità del genere maschile come tale in rapporto alla gerarchia patriarcale ma questa si poteva rivolgere soltanto ad una limitata minoranza di sfruttatori. Questo movimento cosiddetto "neo-maschilista" aveva una forte vocazione anti-intellettuale e i suoi risultati analitici sono molto scarsi e superficiali, quando non nettamente volgari. Esso tuttavia riuscì ad accentuare fortemente l'immagine di ambiguità che tutta la mobilitazione liberazionista maschile venne ad assumere.

Se adesso guardiamo rapidamente ad alcune delle tendenze contenutistiche che gli studi sul maschile hanno promosso, forse si possono distinguere tre indirizzi, che in una certa misura corrispondono anche a delle fasi temporali dell'analisi della condizione maschile.

In primo luogo, è stato caratteristico di questi studi, nella loro versione liberazionista, di tentare di sciogliere le definizioni

essenzialiste, naturalistiche, psicanalitiche e deterministiche della definizione di “maschio”. La relativizzazione del concetto di “uomo” in rapporto sia alle tendenze di analisi del “genere” sia alle tendenze trasversali tra i sessi promosse dai *queer studies* è stata al cuore di questi studi. Ad esempio, uno storico e sociologo americano di nome Joseph Pleck si è dedicato alla decostruzione del concetto a base socio-psicologica di “ruolo sessuale” che sembrava dare caratteri di determinismo atemporale a ciò che era “uomo” e a ciò che era “donna”. In questo senso, gli studi sul maschile si sono opposti alla nozione di “sfera” maschile o femminile che tanto ha caratterizzato ad esempio le analisi della borghesia ottocentesca, fondate sull’idea che vi erano comportamenti fissi che erano appropriati per l’uomo ed altri per la donna e che erano rigidamente separati. In rapporto a questa tendenza si sono egualmente sfocati i confini tra pubblico e privato e in particolare l’identità tra maschile - pubblico e femminile - privato. Se ancora una volta si prende in considerazione l’analisi dell’Ottocento euro-americano, gli studi del maschile, insieme a tantissimi studi del femminile, hanno riscoperto la partecipazione femminile allo spazio pubblico della chiesa, del mercato o di forme eterodosse di vita politica, mentre d’altra parte sono state riscoperte funzioni di partecipazione e tutela da parte maschile della vita domestica.

La seconda tendenza da sottolineare, che copre almeno tutti gli anni Ottanta ed entra negli anni Novanta, riguarda le tematiche contenutistiche, e in qualche modo contraddice quanto è stato appena detto. È vero che dal punto di vista teorico si sottolineava moltissimo la caratteristica sfrangiata e storicamente relativa della definizione di “uomo”, e l’interazione tra i generi, e che, come detto precedentemente, non è esistita una grande fase di “storia compensativa” del maschile; pur tuttavia una fase significativa di questi studi, e in particolare degli studi di storia a cui più attentamente adesso mi dedico, ha riguardato la scoperta dei luoghi, delle associazioni e delle interrelazioni dove gli uomini si incontravano in quanto tali. Lo scopo era scoprire i modi di agire

e le definizioni dell’essere “uomo” come emergevano dalla varietà dei “mondi maschili”, che effettivamente erano stati studiati poco in precedenza, o non erano stati studiati alla luce di un concetto di genere che adesso diventava un punto di vista cardine. Si trattava dei così detti studi del *male bonding* cioè dei modi in cui gli uomini relazionavano in propri mondi autonomi e delle concezioni di maschile che sembravano emergere da queste relazioni.

Un antesignano di questa tendenza, pur non riconoscendosi mai in un movimento di *men’s studies* nati ben dopo che la sua opera era stata scritta, è stato il famoso critico letterario americano Leslie Fiedler: tra anni ’50 e ’60, Fiedler ha costruito una famosa interpretazione della letteratura americana tutta centrata sull’idea della fuga del maschile dal femminile e dalla maturità eterosessuale e familiare, al fine di ricreare sulla frontiera mondi omosociali e separati, in una ricerca continuamente ripetuta di esclusività maschile adolescenziale.

Se si guarda invece ad esempi più interni al movimento degli studi di storia del maschile veri e propri, un’area storica ricca e ampiamente esplorata è stata quella della cosiddetta “crisi di maschilità” che ha riguardato il torno del secolo nel passaggio tra l’Ottocento “maschile” e il Novecento “femminile”.

Con il concetto di “crisi di maschilità”, terminologia tutt’altro che pacifica negli studi, si intende il tramonto di definizioni di maschile promosse dal patriarcato vittoriano e da una forza lavoro proletaria a composizione quasi esclusivamente maschile, almeno nelle sue ispirazioni identitarie, tramonto che viene collocato negli ultimi decenni dell’Ottocento di fronte agli sviluppi tecnologici che attenuavano il ruolo della forza muscolare nel lavoro, all’emergere della figura dell’impiegato di massa, che sverilizzava il vecchio padre di famiglia vittoriano, alla cosiddetta “sentimentalizzazione” della società e dei rapporti familiari, al crescere del ruolo della donna sia nel suo peso domestico sia nella sua presenza nella vita pubblica. Queste tendenze determi-

narono significative reazioni sia di rigetto e di tentativo di ricostituire una definizione tradizionale di virilità, sia di sua riforma, che sono un momento assai significativo, anche se ovviamente non esclusivo, negli studi di storia del maschile.

Se si guarda, come abbiamo detto precedentemente, alle analisi delle forme di *male bonding*, è molto interessante tra le altre considerare quelle che sono state dedicate ad associazioni fraterali maschili come tentativi di ricostituzione di virilità tradizionali minacciate. Ad esempio, è stata dedicata significativa attenzione ai riti di iniziazione di nuovi giovani membri di queste associazioni basati sul linguaggio della fraternità e solidarietà maschile, visti come canali di recupero al padre e alla comunità maschile del controllo sulla adolescenza e giovinezza degli uomini, rispetto alle tendenze sentimentalizzanti e femminilizzanti della famiglia al torno del secolo. Questi riti di iniziazione e di ammissione nell'associazionismo maschile sono stati così visti come una sorta di tentativo di sottrarre il giovane alla madre per restituirlo al padre. Il *male bonding* diveniva quindi una sorta di strategia di difesa, talora drammaticamente crudele e sanguinosa, come negli studi di K. Theweleit sulle culture maschili all'interno delle formazioni paramilitari della SA naziste, di definizioni di maschile in chiave di rivincita e gerarchica, fortemente messe in discussione dagli indirizzi della società novecentesca nel suo complesso.

In una fase successiva, che ha coperto soprattutto gli anni Novanta e che prosegue anche oggi, lo studio di storia del maschile si è invece concentrato maggiormente su vocazioni relazionali, in particolare con la condizione femminile e la condizione di altri soggetti familiari e sociali, vedendone l'interazione e l'influenza reciproca e i cambiamenti che ne derivavano. Guardando sempre all'esempio della "crisi di mascolinità", si può contrapporre alla vocazione restaurativa del *male bonding* la reazione invece innovativa e relazionale di una nuova "domesticità maschile" che sembra emergere nel mondo anglosassone e centro nord europeo al torno del secolo. Le premesse sono il pas-

saggio dalla vecchia borghesia vittoriana a quadri dei "colletti bianchi" delle grandi burocrazie pubbliche e private; i processi di suburbanizzazione delle abitazioni con valorizzazione dello spazio casalingo individuale; la maggiore disponibilità di risorse e di tempo libero con l'emergere dell'abitudine ad uscire in coppia o ad uscire con l'intera famiglia; i processi di sentimentalizzazione e sessualizzazione della vita matrimoniale rispetto alla precedente, prevalente definizione di contratto di stampo socio-economico; l'emergere della posizione della donna sia nel suo ruolo familiare, che nel mercato del lavoro che nella presenza nello spazio pubblico e nel tempo libero. Il risultato è che definizioni precedenti di maschilità lasciano il posto ad una cultura pubblica e privata che sottolinea positivamente il tempo passato dal marito/padre nell'ambito familiare, luogo alternativo (e magari "rifugio" da una valutazione negativa della vita politica) di costruzione di valori positivi e di gratificazione soggettiva, modalità partecipativa più tendenzialmente democratica ed egualitaria (anche se solo tendenzialmente) nei rapporti pubblici e privati tra i sessi.

Dal punto di vista istituzionale, logiche tipiche delle istituzioni universitarie e di studio hanno talvolta minacciosamente spinto questo tipo di studi a costituirsi quasi come una nuova "branca" autonoma, cercando di costruire propri dipartimenti, proprie specializzazioni, proprie riviste e proprie modalità di comunicazione culturale. Queste tendenze in ultima analisi non hanno avuto successo, se non altro perché la mole quantitativa (e talvolta qualitativa) delle analisi di maschile non ha praticamente mai raggiunto una ampiezza da costituirsi legittimamente in segmento separato degli studi. E poiché la tendenza a fossilizzarsi di nuove aree di ricerca in isole istituzionali separate e incomunicabili è molto forte e diffusa, ci si può rallegrare che questi tentativi non siano andati in porto. Quello che rimane è un interesse che si rileva spesso negli studi di storia, e in particolare negli studi di storia di genere, a coniugare quest'ultimo anche al maschile, facendo di questa categoria un criterio importante attraverso cui si analizzano situazioni e processi storici. È probabilmente il tipo di conclusione di cui ci si può maggiormente rallegrare.

Bibliografia

AA.VV., *L'ultimo uomo. Quattro confessioni-riflessioni sulla crisi del ruolo maschile*, Roma 1977.

E. R. AUGUST, *Men's Studies. A Selected and Annotated Interdisciplinary Bibliography*, Littleton (Colo.)1985.

E. BADINTER, *L'Un est l'Autre. Des relations entre hommes et femmes*, Paris 1986

H. BROD, (a cura di) *The Making of Masculinities. The New Men's Studies*, Boston 1987.

M. C. CARNES, *Secret Ritual and Manhood in Victorian America*, New Haven 1989.

M. C. CARNES – C. GRIFFEN, *Meanings for Manhood. Constructions of Masculinity in Victorian America*, Chicago 1990.

J. L. DUBBERT, *A Man's Place. Masculinity in Transition*, Englewood Cliffs (N.J.) 1980.

A. EASTHOPE, *What a Man's Gotta Do. The Masculine Myth in Popular Culture*, London 1986.

B. EHRENREICH, *The Hearts of Men. American Dreams and the Flight from Commitment*, Garden City 1983.

W. FARRELL, *The Liberated Man: Freeing Men and Their Relationship with Women*, New York 1974.

M. FASTEAU, *The Male Machine*, New York 1974.

L. FIEDLER, *Love and Death in the American Novel*, New York 1966.

H. FRANKS, *Goodbye Tarzan. Men after Feminism*, London 1984.

P. GAY, *Education of the Senses: The Bourgeois Experiences, Victoria to Freud*, New York 1984.

J. HEARN, *The Gender of Oppression. Men, Masculinity and the Critique of Marxism*, Brighton 1987.

I. ILLICH, *Gender*, London 1982. (trad. it. *Il genere e il sesso. Per una critica storica dell'eguaglianza*, Milano1982)

S. JEFFORDS, *The Remasculinization of America. Gender and the Vietnam War*, Bloomington (Ind.) 1989.

M. KOMAROVSKY, *Dilemmas of Masculinity. A Study of College Youth*, New York 1976.

A. MAUGUE, *L'identité masculine en crise au tournant du siècle, 1871-1914*, Marseille 1987.

M. MEAD, *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World*, New York 1949.

G. MOSSE, *Sessualità e nazionalismo. Ceti borghesi e rispettabilità*, Bari 1988.

E. H. PLECK – J. H. PLECK, *The American Man*, Englewood Cliffs (N.J.) 1980.

B. ROGERS, *Men Only. An Investigation into Men's Organization*, London 1988.

P. N. STEARNS, *Be a Man! Males in Modern Society*, New York 1979.

K. THEWELEIT, *Männerphantasien*, Frankfurt a M. 1978.

J. WEEKS, *Sex, Politics and Society. The Regulation of Sexuality Since 1800*, London 1981.

P. WEIERMAIR, *Il nudo maschile nella fotografia del XIX e XX secolo*, Ravenna 1987.

NOTE

(*) [a piè di pagina] Maurizio Vaudagna è docente di Storia Contemporanea presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro":

Nuovi sguardi, domande nuove alla storia di genere?

Chiara Bertone*

Vorrei fare una breve riflessione su alcune prospettive che si possono cogliere, e che sono emerse anche oggi, nei modi in cui giovani donne e uomini affrontano "storie di genere" (oggi abbiamo sentito donne, ma per fortuna anche molti giovani storici vi si stanno confrontando).

Essere giovani e occuparsi di storie di genere significa rileggere da un'altra posizione, rispetto a chi l'ha vissuta, la storia del femminismo, ma anche far scaturire dalle esperienze di oggi domande nuove alla storia.

L'abbiamo sentito negli interventi di Stefania Voli e Giada Giustetto e lo possiamo vedere, ad esempio, nell'interessante confronto che le loro relazioni suscitano rispetto al significato di separatismo. Per la manifestazione di Roma a favore dell'aborto libero del 1975, la discussione in Lotta Continua, ricostruita da Stefania Voli, riguardava la distinzione tra donne e uomini: marciare separate come donne o marciare unite insieme agli uomini? La scelta è stata quella di marciare separate, però era chiaro che cosa fosse un uomo e che cosa fosse una donna.

La relazione di Giada Giustetto sul transgenderismo ci ha invece spostati su un terreno molto affascinante, per giovani studiose e studiosi, in cui sono messi in discussione i confini stessi dei generi. Penso ad esempio alle discussioni che oggi ci sono in organizzazioni lesbiche, sulla decisione di accettare o meno una persona transessuale nel loro gruppo. Possiamo accettare una persona transessuale? Possiamo accettare nel nostro gruppo di donne una persona con un corpo maschile ma con un'identità di genere femminile? Anche qui abbiamo una questione di separatismo, ma è diventato incerto cosa significa essere un uomo e cosa

Chiara Bertone, Nuovi sguardi, domande nuove alla storia di genere?

significa essere una donna.

Quando insegno, colgo tra gli studenti dei corsi sul genere il fascino di questi temi e delle teorie *queer*, che aprono spazi per pensare al superamento, all'annullamento delle differenze di genere. E da questa prospettiva si pongono allora nuove domande alla storia: si vanno a cercare ad esempio nel passato fenomeni che si possano rileggere come inversioni di genere, casi di travestitismo o di transessualismo.

La questione *transgender* rappresenta dunque la possibilità di vivere superando i confini oppressivi delle identità, violando le regole del genere, di pensare che ci sono non solo molti modi di essere uomini, e di essere donne, ma anche di giocare con i corpi e con le identità al di là del maschile e del femminile. Sembra profilarsi insomma un orizzonte aperto a tutte le possibilità.

Questo però è solo un lato degli sguardi sul presente e sulla storia che si ritrovano nei lavori di giovani studiosi e studiose. L'altro, che riconosce i vincoli con cui questa apertura di possibilità si deve confrontare, ce lo presenta lo stesso fenomeno del transessualismo, che è una delle declinazioni della questione *transgender*. Diceva giustamente Giada Giustetto che le persone transessuali sono caratterizzate da "differenze ben marcate" nel loro presentarsi come donne o come uomini. È proprio così, ma queste differenze sono ben marcate da altri. Come risposta alla sfida di chi non riconosce in sé la corrispondenza tra il sesso del proprio corpo e la propria identità di genere, c'è infatti un'ansia di disciplinare la non appartenenza chiara ad un genere, attraverso il discorso medico, che definisce questa non corrispondenza come patologia a cui rimediare attraverso un'operazione, e attraverso una legislazione molto chiara che ti dice: o sei uomo o sei donna, se vuoi cambiare devi cambiare tutto, dagli organi genitali alla tua identità e al tuo modo di vita.

Ritrovo questa attenzione ai vincoli anche sotto molti altri aspetti, come nelle riflessioni delle giovani femministe che pongono come centrale la questione del lavoro, del precariato, confrontandosi con la storia del femminismo (abbiamo visto come il tema del lavoro emerga nello studio di Stefania Voli su Lotta

Continua) e, in modo a volte conflittuale e senza essere sempre capite, con le precedenti generazioni di femministe. Nella tensione a parlare di lavoro precario e di neoliberalismo, a partire dalle proprie esperienze ma anche condividendole in reti femministe transnazionali (in un dialogo alla pari tra italiane, afgane, peruviane ecc.) c'è il tentativo di costruire gli strumenti per riconoscere, e contrastare, i nuovi vincoli globali.

Troviamo insomma due prospettive contrastanti, e si prospetta la difficile ricerca di una loro ricomposizione. Da una parte c'è una grande visione di spazi aperti per giocare liberamente con la propria identità, il proprio genere e il proprio corpo; dall'altra c'è uno scenario in cui per molti, nel mondo, i vincoli sociali ed economici associati all'essere donna, e anche all'essere uomo, restano forti, se non lo diventano sempre più, mentre si riducono le opportunità di scelta nella propria vita.

NOTE

(*) [a piè di pagina] Chiara Bertone è ricercatrice presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro" dove insegna Gender Studies e Sociologia della Famiglia.

Per una ricerca multidisciplinare e transnazionale

*Franca Balsamo**

Ringrazio anch'io per l'invito Laurana Lajolo e Luisa Passerini. Un ringraziamento particolare a Laurana Lajolo perché mi lega a lei una memoria della mia giovinezza e con l'incontro di oggi, in qualche modo, è come se un cerchio si chiudesse. È una memoria che desidero condividere con voi: perché nell'ambiente astigiano, in cui ho vissuto la mia adolescenza e la mia prima formazione, in cui probabilmente il femminismo non ha avuto una presenza come quella che abbiamo sentito adesso raccontare a proposito della provincia alessandrina, sono stati però gettati evidentemente dei semi che poi sono volati via e che il femminismo l'hanno poi fondato e riprodotto altrove, portando lontano (relativamente, se si pensa alla distanza tra Asti e Torino) un movimento che era già un movimento internazionale, che veniva, quello sì, da lontano e che attraversava comunque, anche a livello locale, confini provinciali e regionali. E, all'interno di questo movimento, per quel che mi riguarda, ancora molto prima del femminismo, Laurana è stata il mio primo incontro con la politica. Ero piccola, ero liceale – di una famiglia borghese – e l'incontro con lei e con Elio Archimede, mi ha aperto l'orizzonte dell'altro, della politica e del comunismo. Non ancora del femminismo, allora, però il fatto che Laurana fosse una donna forse ha avuto qualche rilievo... E dopo molti anni la ritrovo oggi per parlare insieme di "storie di genere", in questo percorso che, a partire da una politica "senza genere", quella del nostro incontro astigiano, ha poi attraversato, almeno nella mia esperienza, il femminismo per arrivare all'impegno più recente nel CIRSDE, il Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne dell'Università di Torino.

Però ora non vi parlo tanto da questo punto di vista, dell'os-

servatorio del CIRSDE, ma invece, a partire da queste stupende relazioni e da quello che ha rappresentato nella mia esperienza di femminista e di giovane (allora), questo passaggio, che io ho vissuto insieme ad altre donne a Torino, dal femminismo come movimento politico all'incontro e all'incrocio con gli studi, con l'università: questo filone del movimento politico delle donne che ha attraversato e cambiato l'università stessa, forse non tanto a livello istituzionale, però certamente molto nelle relazioni tra studiose e nella trasmissioni alle nuove generazioni di punti di vista diversi sulla storia e sulla vita di uomini e donne.

Io non ho preparato un intervento, ma pensavo di cogliere qualche spunto dalle relazioni che sono state presentate oggi in questo seminario. Trarrò spunto solo da alcune semplicemente per ragioni di tempo, perché le relazioni sono state tutte molto dense e ricche.

La tesi di Liliana Ellena è molto complessa e avrei bisogno di tempo per rifletterci e per discuterne meglio. Le mie osservazioni saranno perciò più che altro delle domande, che mi sono suggerite da spunti di miei studi e ricerche, ma anche dall'intreccio con altre dimensioni e con l'assunzione anche di punti di vista diversi da quelli della ricerca, come quelli che mi derivano dalla mia esperienza all'interno di una associazione interculturale di donne migranti e native come l'AlmaTerra di Torino.

Primo, per quanto riguarda il tema degli orizzonti geografici in cui collochiamo la storia delle donne, locale, nazionale, transnazionale: chiaramente nella storia dei femminismi ci sono stati degli intrecci internazionali che sono stati sondati, mi pare, a livello della circolazione delle letture, dei libri, come ha raccontato Graziella Gaballo, letture comuni che noi abbiamo avuto e che venivano dagli Stati Uniti piuttosto che dalla Francia. Questo era sicuramente un terreno transnazionale, attraverso il quale noi ci confrontavamo con altri movimenti, in cui assumevamo punti di vista nuovi e importanti per le trasformazioni del femminismo italiano. Su questi incontri, su queste contaminazioni, dovremmo ancora lavorare molto. Ancora di più va esplorato e studiato quanto il femminismo locale, alessandrino per esempio, sia stato influenzato da relazioni

che provenivano dall'altra parte dell'Oceano piuttosto che da Torino o dagli altri centri del femminismo italiano. Tra parentesi, ricordiamo che anche nel movimento studentesco, che in certa misura precedette il femminismo in Italia, vi fu una grande mobilità, territoriale, con effetti di intrecci culturali non del tutto esplorati. Il movimento delle comuni, per esempio, aveva alle sue spalle non solo il rifiuto della famiglia (come ricordava Graziella Gaballo) ma anche aspetti che avevano a che vedere con la mobilità territoriale. In un seminario che anni fa' condusse Luisa Passerini sul ruolo delle donne nel movimento studentesco, era stata messa in luce l'importanza di questa dimensione della mobilità locale e transnazionale nella esperienza di quel movimento politico. Questo aspetto del passaggio dei confini, delle contaminazioni fra diversità, di una "mobilità" oltre i confini che allora era molto presente, molto più di quanto non sia rispecchiato dall'analisi storica di quel periodo, per certi versi troppo "confinata", va anch'esso approfondito. Dovrebbe essere sviluppata la ricerca su queste trasmissioni, sulle pratiche delle relazioni attraverso i confini, che hanno fondato anche il femminismo e che sicuramente si intrecciano con la variabile del rapporto femminismo-movimento etnico-lesbismo, un rapporto che non mi pare sia ancora stato definito con chiarezza.

Né mi pare si possano tenere distinti questi movimenti (femminismo e lesbismo) come se avessero, in particolare alle origini, una loro autonomia. Nella sua relazione, Liliana Ellena sottolineava l'importanza per il lesbismo di queste reti transnazionali, soprattutto con la Francia. Io ricordo che nel femminismo torinese i viaggi a Parigi e i rapporti con movimenti lesbici ma anche eterosessuali francesi erano costanti. Nella prima fase nascente del femminismo le relazioni erano molto confuse. Nella pratica della libertà e nella ricerca di "autenticità" di quelle prime relazioni fra donne, era presente l'omosessualità ma non necessariamente e non sempre definita come tale, era presente con sfumature nelle relazioni che si aprivano su tutto l'arco delle possibili relazioni. Forse come fondamento potrebbe essere utilizzata la categoria dell'amicizia. Anche questo è un tema su cui si dovrebbe lavorare. Peraltro, quel-

la dell'amicizia, è una categoria presente nelle ultime ricerche apparse negli Stati Uniti, penso al libro sulla storia della letteratura lesbica di Lilian Faderman – *Una storia tutta per noi*, ed. Il dito e la luna, Milano, 2006 – in cui si vede come nelle relazioni fra donne all'interno del "lesbismo" inteso in senso lato, la scelta sessuale (dei rapporti fisici tra donne) fosse solo una delle scelte, una delle opzioni tra una varietà di rapporti affettivi fra donne (ne sono un esempio i cosiddetti *matrimoni bostoniani*).

Una ricerca che si sviluppi con questo riorientamento potrebbe svelare come le nostre categorie non siano all'altezza della storia. Quando noi mettiamo insieme la "classe", il "genere", l'"etnia" eccetera, abbiamo in realtà già disciplinato la realtà che noi tentiamo di leggere e abbiamo subito una perdita che non so come può essere evitata, se non, ma forse solo in parte, praticando una prospettiva di ricerca multidisciplinare (che è quella che poi sta all'origine e fonda la prospettiva di studi del CIRSE). Quindi il mio invito è ad approfondire questi intrecci. Secondo me, la stessa storia del movimento femminista a Torino non è ancora stata fatta con questo punto di vista. C'è solo questo volume autobiografico di Maria Schiavo – *Movimento a più voci. Il femminismo degli anni Settanta attraverso il racconto di una protagonista*, Franco Angeli, Milano, 2002 –, un libro che io vi invito a leggere, perché è un tentativo, a mio parere riuscito, di scrivere la storia delle donne, rimanendo nel "tempo mobile" che era il momento emergente del femminismo, un libro che anche nella scrittura della memoria di quella storia, utilizza in qualche modo lo stesso metodo del movimento femminista a partire dalla soggettività della minuta esperienza di pensiero e di relazioni della vita quotidiana nel loro vivo intreccio (anche se il titolo, "movimento a più voci" sembra smentire questa soggettività).

L'altro punto che mi trova molto interessata è quello delle "nuove altre": il problema del dislocarsi e dell'assumere anche il loro punto di vista, il punto di vista "diverso", diverso rispetto alla storia del femminismo locale e nazionale (dell'importanza, dice Liliana, di scrivere una storia dei movimenti politici delle donne "decentrati", che guardi da luoghi decentrati al centro del dibattito).

to). Una storia “dislocata” rispetto ad altre storie precedenti che abbiamo attraversato. Il mio punto di vista è che non posso essere io a narrare una storia nuova. In questi anni ho incrociato per le mie attività di studio e politiche, alcune nuove cittadine (anche se non riconosciute abitualmente e di diritto come tali), e ho cercato di fare ricerca “con loro”, ma questo “con loro” si scontrava poi non solo con le difficoltà della lingua ma con ordini di priorità diversi, nel momento della scrittura, della narrazione. Il passaggio dal momento della costruzione del percorso e del metodo di ricerca, del dialogo, al momento della trasmissione alle “altre noi”, questo momento di mediazione simbolica così importante che passa attraverso la scrittura, successivo al momento dialogico, comportava che il mio ruolo fosse comunque “preponderante” e, per quanto tentassi di far partecipare altre voci, nella narrazione finale prevaleva poi la mia voce, più congruente con le aspettative editoriali, con il linguaggio della comunicazione pubblica “scientifica” (eurocentrica). In università e in altri luoghi pubblici non arrivano le “altre voci” e non si sa quando arriveranno e comunque, anche quando arrivano, si trovano in situazioni di grande difficoltà.

Ricordo un paio di amiche che stanno facendo questo percorso con difficoltà enormi a vivere questa identità molteplice, che è un conflitto permanente (alcune ricerche sono state già pubblicate su questo tema, sul conflitto che vivono le seconde generazioni di immigrati nelle loro complesse strategie identitarie tra diversi codici culturali anch’essi in continuo mutamento). Ho in mente in particolare una amica marocchina che, grazie a genitori che volevano avvantaggiarla con una formazione alta e internazionale, ha frequentato la scuola superiore italiana a Tangeri e che arriva in Italia nel momento di massima emigrazione e che oggi si trova in una condizione particolarmente critica nello sforzo di focalizzare il proprio punto di vista, in un meticcio di conoscenze e di appartenenze, prima ancora di poterlo rendere “riconoscibile” dalle altri/e (che siamo noi). Dovremmo cercare di moltiplicare gli spazi di comunicazione, essere più consapevoli che il nostro punto di vista è parziale e ridotto (o riducibile), e pensare quali possano essere le vie e i modi per un confronto “diretto” con l’altra. Perché,

quando si parlava del confronto attraverso la letteratura, sì è vero che anche quelli erano confronti con l’altro filtrati dai testi scritti, ma diverso è l’incontro con l’altra persona, presente, con la sua azione autonoma.

Rispetto al rapporto col “nero americano”, debbo dire che questa relazione non era totalmente e solamente simbolica, metafora acquisita per istituire una similitudine tra la condizione afro-americana e quella delle donne. Nel periodo del movimento studentesco io ricordo di aver dato fra i primi esami a Scienze politiche un bellissimo esame sul Black Panther Party e sul Black Power (Bobby Seale, Stokely Carmichael, ricordate?), e allora il “nero” afro-americano non era assolutamente percepito attraverso una categoria “razziale”, neocoloniale come viene percepito adesso, il suo significato era politico, perché il *black* significava il movimento per i diritti civili come una strada politica, “altra” rispetto a quella proposta dai partiti tradizionali. Oggi la questione viene posta in maniera molto diversa.

In ambito anglosassone poi la categoria “razza” (*race*) ha una storia totalmente diversa da quella italiana, e io credo che qui nel contesto storico-culturale italiano non sia assolutamente possibile recuperarla. Ma nel movimento politico americano il *black* non era utilizzata come “razza”. Anche perché si aveva allora la chiara percezione dell’uso politico di “ribaltamento dello stigma” che il *black* aveva all’interno dei movimenti politici afro-americani. Oggi non possiamo più utilizzare il termine “razza” come categoria storica. In una ricerca europea cui ho partecipato nel 2000, una ricerca con *partner* alcuni paesi europei (tra cui Portogallo, Svezia e Irlanda), le ricercatrici del nord Europa (Svezia e Irlanda) avevano riproposto non tanto la categoria *race* ma quella di *ethnicity*. Ebbene anche questa categoria molto ambigua (non sto qui a dire tutta la storia della sua costruzione storico-culturale fondata sul colonialismo e sulla discriminazione tra *polis* ed *ethnos*), è stata molto discussa e prevalentemente rifiutata dalle ricercatrici italo-africane che avevamo coinvolto nella ricerca. Le categorie che noi usiamo oggi vanno ridiscusse, non possono essere pensate come acquisite per sempre e rinegoziate proprio in relazione con i nuovi soggetti, con quei

soggetti discolpati al margine del sistema globale dell'economia e della comunicazione, nella cui direzione appunto Liliana Ellena pensa che si debba orientare lo sguardo nuovo nella ricostruzione storica.

Sarò molto breve anche sulle relazioni presentate nel pomeriggio, tutte ricche di stimoli e interessanti. Dalla prima relazione, sulla storia di Lotta Continua, ho imparato moltissime cose. La domanda a cui mi piacerebbe potesse rispondere Stefania Voli è il ruolo che ha poi avuto nella crisi di Lotta Continua questo emergere della soggettività femminile, attraverso tutte le vicende che lei ci ha così bene illustrato. Mi viene da pensare che probabilmente l'emergere di questa soggettività e autonomia femminile sia stato proprio uno dei fattori di crisi più significativi. Quanto incise nello scioglimento del gruppo/partito?

Nella relazione sui *transgender*, la questione su cui mi interrogo è: questa identità *transgender*, che nella ricerca ci è stata presentata attraverso esperienze soggettive, storie personali e quindi assumendo come punto di vista forte quello della soggettività, quanto è a sua volta costruita dal "disciplinamento" esterno, dalla costruzione prodotta da tutte le politiche e le pratiche del *sex-gender system*? Il percepirsi di questi soggetti all'interno di un corpo "diverso", cui Giada Giustetto ha dato il giusto valore di una percezione soggettiva, da un punto di vista socio-antropologico, quanto è costruito dal *sex-gender-system* – di cui parlava Gayle Rubin in *The traffic in Women*, 1975, e in "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." in Carole Vance (ed.) *Pleasure and Danger: Exploring female Sexuality*. New York: Routledge, 1984 –, come "effetto combinato di innumerevoli rappresentazioni visive e discorsive che provengono da diversi apparati istituzionali dello stato, quali la famiglia, la scuola, la giurisprudenza, la medicina (...), ma anche dalle forme stesse della cultura, il linguaggio, le arti, la letteratura, la religione, la filosofia, il cinema, i media (...), appunto le tecnologie del genere"? – per citare le articolazioni successive nel discorso proposte da Teresa De Lauretis di *Soggetti eccentrici*, 1987. Narrazioni e varie forme di "disciplinamento" della identità sessuale da parte di una società appunto fondata sulla

costruzione binaria del genere, che costringe i soggetti che in essa vivono e che ai suoi modelli aderiscono più o meno consapevolmente, di identificarsi nell'una e nell'altra o di *passare dall'una all'altra*. Quanto dunque la percezione di queste identità è comunque costruita, fin dalle prime esperienze, da questo sistema culturale? Peraltro, in una delle storie che Giada raccontava, si parla di una situazione di "proibizione" all'interno della famiglia. Forse si dovrebbe sviluppare un discorso non solo sul *transgender*, ma di "reazioni di libertà", di uscita da forme culturali di tipo oppressivo. E allora, anche sul versante di questa percezione di "non essere se stessi", di essere su un *limen* in cui il soggetto percepisce di "recitare sempre un copione in cui non era sé stesso", di non essere "naturali come apparivano gli altri": scopriamo qui una consapevolezza di "teatralità", di cui in genere non è consapevole chi "recita secondo il copione", chi si costruisce all'interno della norma. Dal punto di vista esterno del ricercatore/osservatore è chiaro che sono gli altri (i "normali") a "vivere il copione" socialmente imposto da tutti i modelli di genere del *sex gender system*. Dunque mi sembra che sarebbe interessante mettere in relazione l'aspetto della soggettività con questo tema del sistema di valori e di norme culturali e sociali.

Bellissima l'esperienza di narrazione multietnica raccontata da Vittoria Russo. Restiamo ancora sul piano della teatralità. Conoscerete sicuramente l'esperienza torinese di Alma Teatro, il gruppo che, all'interno dell'associazione interculturale AlmaTerra, ha utilizzato il teatro come strumento di comunicazione. Anche a me è capitato di accompagnare un'esperienza di teatro interculturale in un percorso di integrazione sociale nel quartiere San Salvario di Torino, e in quella esperienza mi sono veramente resa conto di che strumento straordinario di comunicazione sia il teatro, di comunicazione e integrazione alla pari, fra soggetti che parlano in un unico spazio, quello della messa in scena, dove ognuno è esattamente alla pari dell'altro, in cui ogni linguaggio, ogni vissuto comunica con l'altro, in una dialogicità senza gerarchie, dove ogni attore/attrice, mettendo in scena se stessa/o come personaggio, esiste nel riconoscimento reciproco di ciascun altra/o. Anche per-

ché in questo spazio possono essere usate diverse lingue e forme di comunicazione oltre a quella verbale. Trovo che può essere uno strumento formativo alla interculturalità e insieme politico. Anche se credo che poi il problema, come dice anche Vittoria Russo, è quello dei diritti politici: dobbiamo essere consapevoli che, teatro o non teatro, qui c'è un problema di cittadinanza, che rischiamo di costruire una società a due livelli, con due categorie di persone, con diritti di cittadinanza ineguali.

Ultimissima annotazione, a proposito della ricerca sulle donne peruviane a Torino di Leslie Nancy Hernández Nova. Ecco finalmente comparire un soggetto ricercatore che propone un altro sguardo, quello sguardo decentrato che auspicava Liliana Ellena, e che ci propone una ricerca sull'immigrazione vista dall'interno da un soggetto partecipe. Di questa ricerca colgo l'interrogativo, a mio parere fondamentale per uno sguardo di genere, sui processi migratori in cui sono coinvolte le donne: l'interrogativo sulla funzione "emancipatoria" dell'esperienza migratoria. Se una autonomia femminile sia all'origine già dei processi di spinta nell'emigrazione delle donne o se ne sia in certe condizioni l'esito è oggetto di discussione che percorre tutte le ricerche che conosco che hanno per tema l'identità nei percorsi migratori delle donne. Anche in questo campo, di che cosa significhi una prospettiva di genere nello studio dei corsi di vita attraversati da diaspora, migrazioni, fughe o avventure nello spazio, di come questa prospettiva ci possa permettere di ribaltare per esempio lo sguardo sul significato di lavori femminili come quello della cura alle persone (altrimenti letto nella sociologia del lavoro tradizionale come "lavoro servile"), su queste come su altre questioni relative alle strategie femminili di costruzioni dell'identità nel *puzzle* di risorse e capacità e nella reinvenzione creativa delle vite spezzate da distanze, separazioni, nostalgie, desideri e calcoli, su tutto questo c'è sicuramente ancora molto da indagare, ma la relazione di Leslie Nancy Hernández Nova rappresenta un punto di partenza di qualità.

NOTE

(*) [a piè di pagina] Franca Balsamo è direttrice del CIRSE, il Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne dell'Università di Torino, e insegna presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'università degli Studi di Torino Sociologia delle relazioni interetniche e Sociologia della Famiglia.

Commenti finali

Luisa Passerini

Pluralità

L'incontro "Storie di genere" si è proposto l'intento di coniugare la storia di genere e la storia del femminismo, sulla base della convinzione che tra i due poli del politico e del culturale esista una relazione di continuità. Ciò risulta in un allargamento della storia di genere, dalle sue dimensioni sociale e culturale a quella politica, e in una sua pluralizzazione, su cui mi sono già soffermata nell'intervento di apertura. Il titolo vuol mettere l'accento sulla molteplicità degli approcci e sulla stessa pluralità dei generi, non più pensati soltanto come una mera dicotomia tra maschile e femminile. Vuole anche segnare un distacco da ogni concezione essenzialista del genere e insistere sul carattere di costruzione culturale che esso assume storicamente. La pluralizzazione delle storie di genere è valida sia dal punto di vista dell'oggetto sia da quello del soggetto della ricerca storica. Dal punto di vista oggettuale, le prime tre relazioni presentano la molteplicità dei femminismi e dei movimenti delle donne, mentre dal secondo punto di vista, le prospettive – come mostra tutto l'insieme delle relazioni e degli interventi – differiscono su base disciplinare, generazionale e geografica. Questa differenziazione è preziosa e può svilupparsi ulteriormente in futuro.

Il tema della pluralità è presente anche nel senso che le relazioni della prima metà della giornata, quelle di Liliana Ellena, Elena Petricola e Graziella Gaballo, nonché gli interventi di Carla Nespolo e Franca Balsamo, hanno sottolineato l'importanza di non considerare i movimenti delle donne in un vuoto – per essere fedeli alla loro ispirazione – ma sempre in un contesto di altri movimenti e processi storici. Si tratta di un'esigenza a cui non si è ancora sufficientemente risposto e che ha molte implicazioni

rilevanti. Innanzitutto, rinvia a un grande passaggio avvenuto nel corso degli ultimi trent'anni dalla dimensione immediatamente politica a quella culturale, attraverso il quale la storia politica più radicale è diventata storia culturale. Il passaggio da un ambito all'altro di categorie come soggettività si è dato da molti dei nuovi movimenti sociali all'accademia e alla ricerca. Nel caso del genere, il travaso dal movimento politico delle donne alla ricerca scientifica – nei campi della storia, dell'antropologia, della sociologia e altri ancora – è evidentissimo. Ma il travaso ha avuto luogo anche sul piano delle pratiche. La pratica politica immediatamente definibile come tale si è trasformata in pratica culturale. Pensiamo al ruolo di associazioni accademiche femminili come Atena o alla funzione del CIRSDE dell'Università di Torino: il lavoro intellettuale e culturale che si fa al loro interno e attraverso di esse ha assunto una valenza politica che ha un significato particolare, soprattutto in un momento in cui non c'è un movimento politico nel senso in cui questo esisteva negli anni Settanta.

La richiesta di contestualizzazione dei movimenti delle donne è stata avanzata da Liliana Ellena con l'appello a situare il discorso su di essi all'interno di uno scenario di lungo periodo come quello della storia della cittadinanza. Elena Petricola ha introdotto il tema della laicità in Italia, che immediatamente pone la questione del contributo delle donne a questo aspetto e alla democrazia. Contributo finora rimasto quasi del tutto implicito: le implicazioni di una democrazia non rappresentativa ma diretta, come quella della presa di coscienza, e del piccolo gruppo per la politica rappresentativa non sono state trattate. Il problema di un approccio che eviti di pensare i movimenti delle donne come fenomeni isolati è stato posto da Carla Nespolo come tema dell'influenza del femminismo sui partiti politici italiani, un'influenza che ha significato il cambiamento della cultura politica e non solo della vita dei partiti. Franca Balsamo ha posto lo stesso problema rispetto alle politiche universitarie, e al loro cambiamento solo parziale; anche qui si richiede un approccio complesso, perché bisogna avere un occhio di riguardo a ciò che accade negli

interstizi, ai moltissimi corsi, seminari, iniziative di genere che sono riusciti a scavarsi degli spazi, anche non ufficiali, nelle università italiane.

L'insistenza su una storia non separata è emersa fortemente nell'intervento di Graziella Gaballo, che ci ha indicato lo stretto rapporto fra ambiti diversi, come si vede molto bene a livello micro, per esempio nel caso particolare il rapporto fra la famiglia, il partito, il singolo compagno e la moglie. La dimensione locale consente di rendere evidente il rapporto fra pubblico e privato in modi che quella detta generale non riesce a rendere pienamente. Quindi sono due dimensioni complementari. Non si può far altro che auspicare, proprio per comprendere il rapporto tra politico, locale e istituzionale, un progresso della ricerca locale. Graziella Gaballo ha inoltre posto problemi di importanza cruciale come quelli della documentazione e della legittimazione a usare il materiale storico. Non si può mai essere abbastanza recisi su questa affermazione: se non raccogliamo documenti scritti, orali e visuali, e non costruiamo degli archivi, non potremo mai fare la storia del femminismo. Graziella ha detto di avere avuto delle esitazioni rispetto alla sua legittimità a scrivere questa storia. E delle esitazioni diverse hanno probabilmente donne di generazioni diverse, donne più giovani, che si accostano a quel materiale. Quindi è auspicabile che il problema della legittimazione sia tematizzato in un futuro dibattito.

Un altro elemento che mi è sembrato molto utile nella relazione di Graziella Gaballo è l'insistenza sulla trasmissione, sempre intesa in senso bilaterale, sia tra i gruppi locali sia tra questi e i gruppi "nazionali". Ha messo in luce che le idee e le pratiche arrivavano attraverso reticoli politici che erano incarnati in certe persone specifiche. E ha giustamente accennato alla trasmissione nella scuola, problema di rilevanza assoluta, ma finora poco trattato. Infine osservo che Graziella Gaballo ha iniziato la sua relazione da sé e a sé è tornata nella conclusione, con un movimento metodologico derivato direttamente dal femminismo. Non intendo tuttavia privilegiare questo metodo al di sopra di tutti gli altri; anche il partire da sé incontra dei limiti e accennerò a un

esempio di tali limiti.

Neppure intendo privilegiare in assoluto la microstoria, anche se avrei un'inclinazione in quel senso, perché ad esempio il livello giuridico è fondamentale e insostituibile per comprendere gli intrecci tra movimenti delle donne e istanze istituzionali, come ci hanno ricordato sia Elena Petricola sia Carla Nespolo. Ed è molto interessante non soltanto il processo in un senso, come il movimento delle donne ha influito sull'aspetto giuridico, ma viceversa come è stato recepito quest'ultimo dal femminismo e dintorni. Esemplari a tal proposito sono sia la vicenda dell'aborto sia quella del divorzio ricordata da Elena Petricola.

Ho accennato prima alla pluralità della ricerca come modo di essere fedeli alla pluralità dei movimenti delle donne e delle forme che assume storicamente il genere. E condivido l'appello di Franca Balsamo a recuperare i corpi vivi nel passaggio dalla realtà alle categorie storiche. Vorrei precisare il senso di tale "fedeltà". Mai penseremmo che la ricerca scientifica debba ricalcare fedelmente la realtà. Al contrario, la reinventa e continuamente la reinterpreta nello sforzo non tanto di avvicinarsi quanto di attingere a un livello più alto, di fare dei discorsi che possano anche cambiare l'esistente. Quando parliamo di ricostituire l'unità dell'oggetto non lo diciamo nel senso di una mimesi della realtà, ma in quello di andare oltre e riuscire a leggere le potenzialità di cambiamento che essa contiene.

Dall'insistenza sulla pluralità emerge anche un tema scottante, la critica della sorellanza bianca come critica dell'universalità occidentale e del retaggio coloniale, temi che ha posto Liliana Ellena. Qui si sente l'eco della denuncia dell'insufficienza della categoria "donna" pensata come donna bianca. Ma ricordiamo che c'è anche un'altra critica all'insufficienza della categoria donna, avanzata dalle teoriche del lesbismo e che implicitamente incontriamo nella relazione di Giada Giustetto. La questione postcoloniale – nonostante tutte le precisazioni di Liliana Ellena e Franca Balsamo a proposito della presenza del color "nero" negli anni Settanta e Ottanta, che apprezzo e condivido – ci permette di toccare con mano uno dei limiti dell'approccio a partire

da sé. Partendo da noi stesse, non trovavamo la percezione del colore del corpo, perché partivamo dalla cecità. Per noi, le donne erano tutte le donne insieme, ma il nostro era un modo di non vedere i corpi reali o di vederne soltanto alcuni.

Partecipazione e distanza

Un filo comune della seconda parte delle relazioni è stato il doppio tema di partecipazione e capacità di misurare le distanze: le distanze tra passato e presente e tra forme diverse di identità. La dialettica fra partecipazione e capacità non di distanziarsi ma di misurare le distanze è molto presente negli interventi di Leslie Hernández, di Vittoria Russo, di Giada Giustetto. Ed è presente anche in quello di Stefania Voli, nel senso che tenta proprio una storicizzazione di quel periodo e degli eventi di allora, con una partecipazione che non è mai viscerale e che è possibile anche perché il soggetto ricercante si pone in un'altra prospettiva generazionale. Basta fare il confronto con il dibattito che c'è stato l'anno scorso a proposito della violenza e dell'aborto negli anni Settanta, dibattito che grondava compiacimento e senso di colpa e operava continue confusioni tra io e noi. Invece qui abbiamo un racconto non disfattista e non lacrimoso, anche se è stata la "storia di una sconfitta", come ha detto Stefania Voli. La storia che ci ha illustrato non riguarda solo Lotta Continua, è anche un capitolo di transizione fra vecchia e nuova politica, che mostra i limiti della Nuova Sinistra e le similarità fra sinistra nuova e vecchia, e testimonia del carattere dirompente del genere all'interno del mondo politico, in cui l'iniziativa delle donne ha infranto le tradizionali barriere fra culturale e politico e fra pubblico e privato.

Il rapporto fra il senso di partecipazione e la capacità di misurare le distanze, e quindi fra forme di identità, incontra dei limiti, come ha detto Vittoria Russo. Sono anche i vincoli e limiti di cui parlava Chiara Bertone, ma è giusto che li riconosciamo. In un certo senso anche il limite ci serve, in quanto ci salva dal trionfalismo e dalla semplificazione riduttiva. Così in certi discor-

si, come il primo discorso sul multiculturalismo, tutto sembra semplice: "siamo tanti e diversi". Ma non è così ovvio. L'ovvietà cela dislivelli di potere. Certo che stiamo cercando di rompere la divisione etnocentrica tra "noi" e "loro", e lo abbiamo in parte fatto, ma non si può fare da soli, si fa nel mondo, e in modo molto complicato, anche con controtendenze.

Ciò non toglie che lo studio delle differenze faccia emergere anche forme trasversali di similarità. Per noi che ci situiamo nel mondo della conoscenza è una grande lezione quella che ci viene da una delle donne intervistate da Leslie Hernández: "Cosa c'è dietro le Ande?". La migrazione è anche un progetto di conoscere, la migrazione e l'ibridazione sono forme di conoscenza. E lo dicevano anche le donne con cui ha lavorato Vittoria Russo. In questi esempi c'è un elemento non soltanto di azione, movimento, partecipazione sentimentale, ma un valore conoscitivo che hanno le esperienze di attraversare le Ande e attraversare l'oceano.

Il fatto che si tratti di una conoscenza non solo intellettuale è confermato dalla ricorrenza di un altro filo comune nella seconda parte delle relazioni: il tema della rappresentazione che ha posto Giada Giustetto in modo molto vivido ed è stato ripreso da Leslie Hernández e Vittoria Russo. Il tema è così importante innanzitutto perché noi trattiamo sempre e soltanto di rappresentazioni, che costituiscono il modo in cui il sapere si volge all'esperienza. Ma in secondo luogo, fatto molto rilevante, le stesse fonti sono forme di rappresentazione come messa in scena: messa in scena è la storia orale delle migranti, e quella dei *trans* e dei *drag*. Messa in scena è il laboratorio teatrale di Vittoria Russo, messa in scena è il cinema che viene citato in alcune relazioni. Messa in scena è anche la poesia che viene recitata nel video di Vittoria Russo. Alcuni soggetti hanno una più spiccata consapevolezza di questo e sono non a caso i *drag* che fanno dello spettacolo un mestiere. Ma anche noi entriamo in questa messa in scena e trattiamo con e di queste rappresentazioni, cosicché tutti i soggetti di queste vicende sono impegnati nella rappresentazione, nel doppio senso di rappresentazione mentale e di rappresentazione teatrale. E quindi ne risalta il valore della

visualità, non della visibilità, della visualità, che oggi ha molto a che fare con tutti gli interventi di tipo multimediale.

Rileviamo dei ritorni, ha notato Chiara Bertone. Abbiamo sentito un ritorno al tema del politico, e un ritorno al tema del corpo che è stato abbandonato a lungo ed era un tema centrale della storia femminile degli anni Settanta. Ma rileviamo anche le novità. Il discorso che ha fatto Giada Giustetto è cruciale perché rende evidente come il genere è costruito culturalmente anche contro la biologia, anche contro il corpo. Il lavoro di Leslie Hernández comprende uno dei temi riguardanti la pluralizzazione delle categorie della differenza, dato che la categoria di genere in questo caso è necessariamente sussunta alla migrazione. E non a caso due relatrici hanno fatto appello al rispetto, Giada Giustetto e Vittoria Russo. Dobbiamo riscoprire il significato di questa parola come attenzione, ma anche come uno dei poli di una tensione fra il rispetto e il dono. In alcuni momenti si riesce a raggiungere il dono, il carattere gratuito della *performance*, che permette lo scambio fra le culture. Gratuito nel senso che c'è sempre un di più, è un uscire da sé, che però è temperato dal rispetto, cioè dal riconoscimento dei limiti del sé e dell'autonomia dell'altro. Il rispetto è di nuovo la dialettica fra partecipazione e distanza, che le relatrici hanno declinato in una gamma ampia, che ci parla della molteplicità del rapporto fra i generi e del rapporto fra le generazioni.

Vorrei volgere alle conclusioni con la menzione di quanto mi senta coinvolta e commossa, dalla frequenza con cui le relatrici hanno fatto riferimento al mio lavoro e al mio insegnamento, tanto che sembra davvero che abbia trasmesso qualcosa. Dico "sembra", perché so bene che è un processo rischioso e bilaterale. Non si sa se e che cosa si trasmette. Non solo ciascuna di loro ha reinventato qualche cosa rispetto a ciò che io tentavo di trasmettere – neanche mi immaginavo che certe cose sarebbero saltate fuori – ma soprattutto ho imparato e continuo a imparare molto da loro e dal loro lavoro. Perciò mi pare importantissimo il riconoscimento reciproco come dialogo, quindi anche come critica, che è aperto e incessantemente continua attraverso gli

anni e le distanze. Sono quindi a mia volta particolarmente grata a Laurana Lajolo per il modo in cui mi ha coinvolto nell'incontro e nella pubblicazione. Nel suo intervento di apertura ha giustamente sottolineato la dimensione dell'amicizia, che è stata fondamentale sia nella nostra collaborazione (anche questo, un ritorno) sia più in generale nelle storie narrate in questa giornata.

Desidero terminare con un riconoscimento a una femminista. È stato citato *Noi e il nostro corpo*, tradotto trent'anni fa da un gruppo attorno ad Angela Miglietti, che recentemente ha compiuto novant'anni. È stata intervistata da Stefania Voli per una ricerca sull'invecchiamento che stiamo conducendo a Torino. Nell'intervista trasmette con forza i temi dell'età, del tempo che passa, del rapporto anche con la morte. Sono tutte cose che il femminismo neanche si sognava perché era vitalità e affermazione del corpo giovane. Tuttavia riconosco, nella vivacità con cui Angela Miglietti racconta del suo modo di invecchiare "bene", quella vitalità e quella affermazione. La sua è una testimonianza di continuità del soggetto femminista, pur nella differenza.

Mi sembra che la giornata sia andata veramente nella direzione che speravamo. Sono state toccate molte dimensioni della storia di genere e dei femminismi – l'intervento di Maurizio Vaudagna ha portato con grande competenza un aspetto che fin dall'inizio Laurana Lajolo e io ritenevamo indispensabile – e si è impostato uno scambio che può dare un contributo al dibattito attuale. Spero che continueremo in questa direzione.

Il genere è ancora una categoria utile per la storia orale?*

Luisa Passerini**

Vorrei iniziare col mettere in questione l'equivalenza tra la storia di genere e la storia delle donne. Per alcune storiche non c'è molta differenza tra di esse; per altre invece la differenza è grande. Tra coloro che cercano una strada di mezzo, Lynn Hunt ha notato che la storia di genere non si sarebbe sviluppata senza il fiorire della storia delle donne negli anni Settanta e Ottanta. Sebbene sia vero che "genere" è una categoria più relazionale di "donne", è stata la storia delle donne a sollevare la questione della natura relazionale delle identità (ovviamente non ha inventato tale concetto, che era stato già cruciale per il marxismo). Nonostante che "la storia di genere sia qui per restarci", non solo per ciò che ha prodotto ma anche per la pertinenza dei suoi dibattiti rispetto al futuro della professione storica nel suo insieme, "il genere come categoria deve essere costantemente decostruito". (1)

Il titolo di questo articolo riprende il noto saggio di Joan Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, che venne tradotto in molte lingue e che influenzò profondamente gli studi di genere in molti paesi. Fu originariamente presentato al convegno dell'American Historical Association e in seguito pubblicato sull'*American Historical Review*. (2) "Genere" scriveva Scott, denota un rigetto del determinismo biologico, a differenza della categoria "sesso", (3) e un rifiuto di concepire le donne e gli uomini come entità separate; le informazioni sulle donne sono informazioni anche sugli uomini, lo studio delle prime implica lo studio dei secondi. Soprattutto, il genere differenzia le pratiche sessuali dai ruoli sociali assegnati alle donne e agli uomini. La defi-

nizione data da Scott accentuava le connessioni esplicite ed implicite tra genere e potere, che si costruiscono a vicenda: "il genere è un elemento costitutivo delle relazioni sociali basate sulle differenze tra i sessi così come vengono percepite, ed è un modo primario di significare le relazioni di potere". (4) L'implicazione era di studiare non solo le identità, ma anche le istituzioni, la politica, la famiglia, l'economia e la guerra e, ancor più importante, la relazione del genere con la classe e la razza così come la sua valenza simbolica.

Quando il saggio di Scott venne letto in Europa, nella seconda metà degli anni Ottanta, la storia orale delle donne si stava sviluppando in paesi europei come la Francia, la Germania, l'Italia, i Paesi Bassi, la Scandinavia e la Gran Bretagna. Nel decennio tra la metà degli anni Settanta e gli anni Ottanta, molte ricercatrici avevano raccolto e interpretato interviste orali in questi paesi, con donne contadine, artigiane, operaie e del ceto medio. Il saggio di Scott giungeva al momento giusto: confermava e incoraggiava i nostri sforzi di registrare le espressioni dell'identità sessuata del soggetto. (5) Personalmente riconosco la mia posizione nella sua obiezione alla "tendenza a reificare l'antagonismo tra maschi e femmine di origine soggettiva come il fatto centrale del genere". (6) Questo spiega perché nella mia prima ricerca basata su fonti orali non mi fossi concentrata solo sulle donne, ma su donne e uomini appartenenti alla classe operaia. (7) Tuttavia, avevo chiaramente usato la categoria di genere in modo "separatista", nel senso che avevo trattato separatamente i racconti delle donne e quelli degli uomini quando avevo posto il problema dell'autopresentazione e dell'identità, mettendo in questione il loro modo di ricordare e di comunicare i propri ricordi. Nello stesso tempo penso di poter affermare che la mia interpretazione dei racconti differenziati secondo il genere contraddiceva ogni visione essenzialistica; stabiliva infatti una differenza tra "spazi discorsivi" costruiti dallo scambio tra le donne, spesso in spazi fisici parzialmente a loro riservati, così come accadeva per i dialoghi ai mercati o nei cortili. Tali spazi a volte corrispondevano, nell'Italia della prima metà del Ventesimo secolo, a sfere pubbliche separa-

te che inducevano una differenziazione delle forme espressive. Lo scambio intra- e inter- genere dava origine a temi ricorrenti che strutturavano le memorie orali delle donne e costituivano una memoria collettiva di carattere discorsivo. Qualcosa di simile è stato notato in altre situazioni, per esempio tra le donne basche intervistate molti anni dopo da Carrie Hamilton.⁽⁸⁾ Oltre a tali narrazioni, c'erano racconti di donne basati sulla sfera privata e intima, come quelli riguardanti i modi di controllare la fertilità sotto il regime fascista, particolarmente attraverso l'aborto, il che aveva una forte risonanza di genere. "Esperienza" è un'altra categoria contro la quale Scott ci ha messo in guardia, avvertendoci di non usarla come se significasse immediatezza e autenticità.⁽⁹⁾ Un contributo della storia orale delle donne – almeno in alcune delle sue parti migliori – è stato precisamente di mostrare come l'esperienza sia costruita culturalmente.

Sono stata spinta a questa retrospettiva, che non vuol essere una rassegna, ma una riflessione sull'esperienza della storia orale con il concetto di genere, non soltanto dall'invito a partecipare a questa scuola estiva. Già in precedenza avevo intrapreso tale direzione di ricerca sulla base di due ordini di riflessioni: a proposito della pratica della storia orale in recenti progetti individuali e di gruppo che si riferiscono al genere, e di un nuovo intervento di Joan Scott, che avevo sentito presentare da lei in un incontro a Berna, *Millennial Fantasies. The Future of "Gender" in the 21st Century*.⁽¹⁰⁾ Questo nuovo saggio è tuttora dibattuto dalle femministe in Europa come un'importante sfida agli studi delle donne.

Comincerò dal secondo oggetto di riflessione e poi passerò al primo. Scott argomenta con forza che "il termine 'genere' una volta era estremamente utile",⁽¹¹⁾ ma è stato soggetto a "corruzione" non solo nella conversazione quotidiana, ma anche in un certo numero di libri e articoli specializzati. Tale corruzione include – contro le migliori intenzioni delle studiose femministe – il fatto che sesso e genere siano usati come sinonimi, che la storizzazione che la categoria del genere doveva introdurre è spesso fallita, che il genere è diventato *routine*, confermando invece

di ridurre la stabilità dell'opposizione uomo/donna. "Negli anni '70 e '80 – il periodo del massimo uso femminista del concetto del 'genere' – il concetto ha svolto un ruolo importante da un punto di vista teorico e politico. Ci ha permesso di separare la biologia dalla cultura (il che può essere negativo a lungo termine, ma era molto utile in quel momento), di scoprire che 'donna non si nasce' (Simone de Beauvoir) e di capire il cambiamento nelle relazioni tra i sessi come un aspetto importante del processo storico. Ma negli anni successivi la finzione di un soggetto femminile stabile nonostante i contesti differenti ha guadagnato terreno e l'uso del 'genere' non è più accompagnato dalla premessa che 'uomo' e 'donna' sono categorie che variano storicamente. Negli Stati Uniti – continua Scott – il genere è diventato di uso corrente, quotidianamente spacciato come sinonimo di donna, di differenza sessuale, di sesso", ⁽¹²⁾ e propone di utilizzare altre categorie, come "differenza sessuale" e "femminismo", che a suo parere conservano ancora un valore opposizionale. Sebbene Scott ammetta che ci possono essere differenze in altri paesi, riconosco che qualcosa di simile, su scala ridotta a causa della minore istituzionalizzazione, ha avuto luogo in alcuni paesi europei.

La mia posizione tuttavia è diversa, in quanto vorrei piuttosto restituire al genere il ruolo di innovazione che ha avuto nel passato, o reinventarlo mentre lo si "disfa",⁽¹³⁾ piuttosto che abbandonare la parola e il concetto, perché in molte situazioni ha avuto e ha ancora un effetto stimolante. Ciò è vero a determinate condizioni che tenterò di illustrare sulla base di ciò che è accaduto nell'uso delle fonti orali. La mia prima osservazione è quella che negli ultimi quindici anni ha avuto luogo un processo di integrazione tra la storia orale e la storia di genere. Secondo Sherna Gluck, la storia orale delle donne ha profondamente influenzato la pratica della storia orale nel suo complesso.⁽¹⁴⁾ Ho scelto di prendere in considerazione le ricerche che usano l'oralità come una delle fonti, non quelle che la privilegiano tra tutte le altre. Vorrei ricordare che in Europa non sono comparsi molti libri che contengano "storia orale" nel titolo come dichiara-

zione della scelta del metodo e delle fonti usate. Uno dei pochi esempi è il libro di Miren Llona, *Entre señorita y garçonne. Historia oral de las mujeres bilbainas de clase media (1919-1939)*, (15) un lavoro interessante basato su circa 50 interviste così come su fonti di altra natura.

Nel processo di integrazione tra la storia e la storia orale, il genere ha svolto una funzione, ma non come categoria centrale e dominante. Ha avuto un ruolo apparentemente più modesto, nel senso che è stato usato nella sua forma verbale, *gendering*, che si potrebbe tradurre “sessuare”, cioè come un’operazione per modificare o ridefinire gli approcci storici esistenti. Così, in molti casi, la storia orale ha contribuito fortemente agli sforzi di “sessuare” la storia. Farò qualche esempio tra i libri che ho apprezzato su un’ampia gamma di tematiche. Françoise Picq, nella ricostruzione della storia del femminismo francese degli anni Settanta, si è basata sulle risposte alla sua indagine orale e sui ricordi informali delle protagoniste, particolarmente utili per evidenziare i conflitti tra i gruppi.(16) Ritu Menon e Kamla Bhasin non sarebbero state in grado di scrivere la tragica storia delle donne durante la separazione tra l’India e il Pakistan nel 1947, e delle terribili conseguenze da loro subite per il conflitto tra indù e mussulmani, senza le memorie di molte sopravvissute.(17) Andrea Petö, studiando il ruolo delle donne nella politica ungherese del periodo 1945-1951, ha fatto ricorso ai racconti di vita, orali e scritti, per illustrare e analizzare l’attività politica delle donne nel movimento comunista clandestino. (18) E ancora, il successo di Tina Campt nel riscoprire le storie dimenticate dei tedeschi neri durante il Terzo Reich deve moltissimo alle sue interviste con i sopravvissuti.(19) In tutti questi esempi, e in molti altri, la storia di genere e quella orale sono andate di pari passo nell’ampliare il territorio della storia e rinnovare così i suoi oggetti e metodi di studio.

Queste narrazioni storiche non solo mettono in evidenza problemi e aspetti che altre fonti non evidenziano, quali il ruolo delle emozioni all’incrocio tra pubblico e privato, ma contengono anche silenzi problematici, che indicano le tensioni tra le sogget-

tività e la ricerca storica. La mia obiezione ai testi citati e ad altri simili – fatta eccezione per il lavoro di Tina Campt – riguarda la mancanza di accuratezza e di attenzione filologica nell’uso delle fonti orali, che troppo spesso vengono semplicemente fuse nella narrazione, senza citazioni precise, senza indicazioni di archivi ove esse siano accessibili, senza chiari riferimenti ai narratori, i cui nomi sono spesso coperti da pseudonimo – il che è del tutto comprensibile, ma diventa poco significativo senza l’aggiunta di informazioni sulla loro vita. In altre parole, il processo di integrazione tra la storia orale e la storia di genere non ha fatto tesoro della lezione della storia orale.

Lo sforzo di sessuare interi campi di ricerca, al quale la storia orale ha dato notevoli contributi, è particolarmente rilevante per ciò che concerne gli studi sulle migrazioni. Essendo stata io stessa impegnata recentemente in questo campo, sono grata a quelle studiose che per prime si sono domandate in che modo le donne possano essere considerate come soggetti di migrazione a pieno titolo e non semplicemente come seguaci o recipienti. Mi riferisco a studiose come Ann Phoenix, Anne-Marie Fortier, Ruba Salih, che hanno intervistato donne migranti (inclusa la seconda generazione) e basato nuove concettualizzazioni di forme di appartenenza ibride sulle narrazioni rispettivamente di giovani londinesi neri, bianchi e misti, di migranti italiani in Gran Bretagna, e di donne marocchine in Emilia Romagna.(20) In queste ricerche è emersa chiaramente l’ambivalenza intrinseca nella categoria del genere; nello stesso tempo viene confermato che il genere è una via cruciale per le ibridazioni che rendono l’integrazione possibile e cambiano le culture. Ann Phoenix ha scoperto che da un lato c’erano relativamente poche differenze di genere nei racconti di razza e nazione da parte dei giovani, ma dall’altro lato le testimonianze delle giovani donne confermavano il loro ruolo di “guardiane della razza”. Ruba Salih ha sviluppato il concetto di doppia appartenenza attraverso l’analisi dei racconti delle donne marocchine sulla casa e la preparazione del cibo.

Questo tipo di lavoro ha efficacemente combinato storia orale e osservazione partecipante, una tecnica originariamente antro-

pologica. Colpisce la fertilità di tale approccio, sia nel modificare la soggettività di chi ricerca sia per produrre nuovi concetti. Fortier scrive del processo di “sessuare l'appartenenza etnica” e sostiene che “il doppio processo di sessuazione/ etnicizzazione di me stessa è entrato nella ricerca grazie all'intersezione di genere ed etnicità”. Così continua: “varcando la soglia tra identità e differenza, dovevo continuamente negoziare una posizione intermedia in relazione alle persone con cui interagivo”, così che, in qualità di donna *single* nativa del Quebec, sperimentava sia l'appartenenza sia la non appartenenza. Ciò che ci interessa maggiormente è che, sulla base della sua raccolta di interviste, Fortier problematizza il ruolo del genere nella cultura degli emigrati italiani, che “risulta dalla costruzione di appartenenze allo stesso tempo etniche, razziali e sessuali, dove il genere agisce da principio stabilizzante.” Sebbene la presenza italiana in Gran Bretagna debba essere letta in parte come una sfida alle concezioni totalizzanti di *whiteness* (bianchezza), tende a ristabilire l'equazione tra l'essere italiani, europei e bianchi. L'integrità culturale si configura in narrazioni sui ruoli di genere e i corpi di uomini e donne, che sono “fatti a pezzi e legati”, per citare una delle donne intervistate da Fortier, Maria de Marco Torgovnik.(21) In questo caso, le fonti orali esprimono pienamente l'ambivalenza del ruolo di genere in un sistema complesso di oppressione, nel quale il genere, lungi dall'essere semplicemente una categoria che presiede alla liberazione, sembra piuttosto essere la base sia dell'essere oppressi sia del contribuire all'oppressione degli altri. In altri termini, il processo di ibridazione in corso nel mondo a livello globale e locale non può essere espresso da una sola categoria privilegiata, neppure se ampia come quella di genere, ma solo da combinazioni di categorie della differenza, come genere, generazione, corpo e colore del corpo, appartenenza culturale e religiosa.

Lo sforzo stimolante di Fortier di porre in questione il ruolo del genere piuttosto che dare risposte finali ci porta alla mia seconda osservazione. Un altro cambiamento al quale la storia orale ha contribuito è la necessità di combinare sempre più spes-

so e con maggior attenzione il genere come categoria di analisi storica con altre categorie di differenziazione. Questo è stato indicato da Selma Leydesdorff come uno dei maggiori cambiamenti nei dieci anni tra il 1996 e il 2005, nella sua nuova introduzione alla riedizione della raccolta che lei, Paul Thompson ed io avevamo curato su *Gender and Memory*: “Oggigiorno molti storici orali sono più affascinati dalla relazione del genere con altre categorie, come la classe, la razza, il nazionale e il transnazionale piuttosto che dal genere solo”.(22) Nella nostra introduzione del 1996 avevamo sottolineato non solo l'importanza dell'interdipendenza di genere o interazione tra donne e uomini (per esempio nei saggi di Elisabeth Croll sulle donne cinesi, di Judith Modell e John Hinshaw sulla maschilità e l'orgoglio del lavoro, di Kate Darian-Smith sui ricordi della seconda guerra mondiale da parte di donne australiane; e di Gwyn Daniel e Paul Thompson sui ricordi dei figliastri), ma anche l'importanza di combinare genere e generazione, come fa Adriana Piscitelli a proposito dei lavoratori delle piantagioni di caffè brasiliane.(23) Tuttavia all'epoca prevaleva ancora la novità dell'uso del genere come categoria. Eravamo consapevoli del pericolo di essenzializzare la memoria di genere, ma non ci era ancora del tutto chiara la complessità necessaria per evitare tale essenzializzazione. Inoltre condividevamo in qualche modo l'“ingenuo presupposto che il genere unisca le donne più fortemente di quanto la razza e la classe non le dividano”.(24) Nei dieci anni successivi non si è semplicemente passati da un livello più basso ad uno più alto, ma soprattutto sono cambiate le frontiere della ricerca. Né il genere né le fonti orali sono più temi d'avanguardia: altri temi come il transnazionalismo e altre fonti come il cinema e i *media* hanno preso il loro posto nell'essere più problematici e suggestivi al tempo stesso. Lo sviluppo degli studi culturali, postcoloniali e diasporici – in connessione con un dislocamento dell'ordine del mondo e con l'emergere di nuovi movimenti globali – è stato cruciale in tale cambiamento. Molto altro di nuovo è emerso, con cui deve confrontarsi ciò che era nuovo nel passato recente.

Il decennio successivo ha portato non soltanto l'attenzione

alle categorie menzionate da Leydesdorff, ma sempre di più anche a un'altra categoria: l'età. Non solo la generazione: l'età e l'invecchiamento. È sorprendente anche per me che io stessa, come molti altri storici orali, che in centinaia di interviste a persone anziane in situazioni molto diverse (classi lavoratrici, contadini, intellettuali) non abbiamo mai tematizzato l'invecchiamento né abbiamo mai cercato di capire appieno l'impatto dell'essere vecchi sulle forme espressive del ricordo. Dato che l'intervista orale è una costruzione intersoggettiva, la consapevolezza di chi intervista a proposito della propria differenza, cioè la sua appartenenza di genere, età, razza e cultura, è cruciale nel contribuire a tale costruzione. Non è detto che i due soggetti debbano convergere sulle stesse posizioni politiche e religiose per stabilire una complicità. Al contrario. Credo che fosse giusto ciò che aveva osservato Nuto Revelli a proposito delle donne contadine da lui intervistate, che avevano parlato con lui in modo più sincero e aperto di quanto non avrebbero fatto con altre donne, perché lo consideravano un uomo saggio e degno di fiducia. Piuttosto è una questione di selezione inconscia dei temi per l'intervista e l'interpretazione.

Nel caso delle interviste raccolte per *Torino operaia e fascismo*, ero consapevole del fatto che la mia età era diversa da quella degli intervistati, come lo erano la classe e qualche volta il genere e la posizione politica. Ma non avevo tematizzato la specificità del legame tra la memoria e il processo di invecchiamento e la consapevolezza dell'età, e di conseguenza anche se gli intervistati avessero introdotto dei cenni in questa direzione, non me sarei resa conto. Ora che ho iniziato un nuovo progetto su "Invecchiare in Piemonte", riscontro di poter usare per questa ricerca molto poco del materiale raccolto precedentemente, eccetto per cercarvi ciò che è completamente implicito.(25) Vorrei citare qui solo due esempi di lavori interessanti fatti in Italia, la ricerca di Isabella Paoletti, che ha contribuito al doppio sforzo di sessuare l'età e dare una dimensione di età al genere (*gendering age and aging gender*) intervistando sia donne anziane sia le loro badanti, e analizzando gli effetti della relazione su

entrambe(26), e una straordinaria raccolta di 142 storie di vita di donne anziane che vivono da sole in povertà, storie raccolte a Milano sotto il patrocinio dei servizi comunali.(27)

La mia prossima osservazione sull'uso del genere nella storia orale – e nella storia in generale – auspica una complessità maggiore nel contenuto del concetto. Sappiamo che la storia orale degli uomini e della maschilità può aiutarci molto in questa direzione. Oltre allo studio classico di Michael Roper,(28) ricordo uno studio su neo-padri nella società svedese (nella regione di Lund-Malmö), che si occupa degli uomini proprio da questo punto di vista.(29) Ma non mi pare ci siano molti lavori sulla maschilità cosiddetta "normale". Al contrario, molto è stato fatto in questa direzione dagli studi sui gay e le lesbiche, anche con fonti orali. Si osserva infatti – in particolare nella storia orale – una mancanza di integrazione tra le categorie su questo terreno, come se fosse più facile studiare la "devianza" o la differenza che non la norma della maschilità. David Wickberg ha notato che l'eterosessualità è stata storicizzata come categoria identitaria dagli storici dell'omosessualità e che le storie della bianchezza, della maschilità e dell'eterosessualità si sono sviluppate separatamente, cosicché gli storici della *whiteness* hanno prestato scarsa attenzione alla nuova storia della maschilità.(30)

Personalmente mi sono accorta negli ultimi anni della difficoltà di costruire una storia delle lesbiche usando fonti orali in Italia, essendo stata coinvolta in progetti con questo fine. Una raccolta molto interessante di interviste di vita, che l'intervistatrice-autrice mi aveva sottoposto per un parere qualche anno fa, non è mai stata pubblicata nonostante i miei incoraggiamenti e l'interesse dell'editore, perché le donne intervistate si sono rifiutate di concedere la loro autorizzazione. Un altro progetto è stato appena terminato, una raccolta di testi sulla storia del lesbismo in Italia, curata da Nerina Milletti e da me. (31) Gabriella Romano ha intervistato alcune lesbiche sull'esperienza della repressione sotto il regime fascista e ha usato il materiale orale per realizzare sia un documentario sia un saggio di questa raccolta. Elena Biagini ha intervistato altre lesbiche sulla loro esperienza di ado-

lescenti nello stesso periodo o negli anni Quaranta, durante la guerra e il dopoguerra, con particolare attenzione agli ambienti rurali. Il loro lavoro mostra che il legame tra l'esperienza di relazioni amorose tra donne, da una parte, e l'identità lesbica, dall'altra, specialmente nell'ambiente rurale, non può essere dato per scontato. È soprattutto una questione di linguaggio; anche le donne con un alto livello di consapevolezza spesso dichiarano che non avevano mai sentito i termini usati abitualmente per definire i rapporti lesbici. Questo atteggiamento potrebbe essere un modo di resistere all'inquisizione fascista, ma anche la base di un diverso modo di considerare se stesse. Inoltre si è riscontrata grande difficoltà nella raccolta di questo tipo di testimonianza per le donne della Resistenza antifascista (l'appartenenza al comunismo e in generale alla sinistra tradizionale ha un ruolo determinante in tale pregiudizio). E infine le interviste sembrano ribadire l'affermazione fatta da studiose lesbiche italiane, che la categoria "donna" non è soddisfacente come descrizione di genere della loro identità ed esperienza.

Un'ultima considerazione in questo ambito. Sono stata recentemente colpita dalle complicazioni stimolanti che la storia orale può apportare allo studio dei movimenti GLBT.(32) Solo un esempio. Nick Mai, ricercatore alla London School of Economics, ha intervistato lavoratori del sesso albanesi in Grecia e Italia sulla loro idea di maschilità e le loro strategie di sopravvivenza.(33) Dalla sua ricerca emerge una forte problematizzazione del concetto di genere, sebbene non ne vengano tratte tutte le possibili implicazioni. Secondo i risultati di Mai, l'insistenza sul concetto tradizionale di maschilità rispettabile include continue negoziazioni nella vita e nei comportamenti degli uomini intervistati, compresa la decisione di sfruttare giovani prostitute del loro paese d'origine e del paese ospitante. Il risultato è una mescolanza di diverse identità di genere nell'individuo e nella coppia, che si combinano con diversi gradi di *agency* e di strumentalizzazione reciproca; le relazioni di genere in questo caso includono lo scambio di ruolo, l'abuso, la dipendenza e il *romance*. Per dirla nei termini di Judith Butler, dare per scontato che "genere"

significhi esclusivamente la matrice del "femminile" e del "maschile" equivale a perdere di vista proprio il punto critico che la produzione di una dicotomia coerente è contingente, e che le permutazioni del genere che non rientrano nella dicotomia sono parte del genere allo stesso titolo della sua istanza più normativa; tutto ciò contribuisce al consolidamento dei rapporti di potere.(34)

Per concludere, sono ancora convinta che esistano forme espressive segnate dal genere, così come ci sono acquisizioni femministe che possono essere usate nell'intervista sia da donne e da uomini, come quelle evidenziate da Ely e da McCabe (35), da Anderson e Jack o da Pristina Minister.(36) Ma oggi dobbiamo andare oltre. Vorrei quindi dare alla domanda posta nel mio titolo le seguenti risposte. Sì, il genere può ancora essere un'utile categoria per la storia orale, se, insieme alla consapevolezza del suo carattere reificato e separato messo in luce da Scott, adottiamo una serie di "se":

se il genere è trattato come un concetto relazionale, che permette di scoprire forme di relazione tra le donne e tra donne e uomini;

se il genere è combinato con altre categorie della differenze, come classe, età, cultura e religione, ma tenendo a mente che la simultaneità di tali categorie non dev'essere interpretata come un sistema di equivalenze;

se il genere stesso è pluralizzato, introducendo la molteplicità delle scelte sessuali e identitarie in tutta la gamma etero e omosessuale, comprese le determinazioni GLTB.

Questi "se" devono essere messi in pratica all'interno della specificità dell'ambito disciplinare. Nel caso della storia orale, si può fare la storia di un piccolo gruppo di donne o anche di una sola donna, se la si colloca nei contesti definiti dalle condizioni enunciate. La natura intersoggettiva della storia orale richiede che tali condizioni vengano fatte proprie da chi intervista e tradotte adeguatamente nel linguaggio condiviso con gli intervistati,

tenendo conto del fatto che l'appartenenza di genere può significare qualcosa di completamente diverso per i due soggetti coinvolti nell'intervista, anche nel caso in cui si tratti di due donne. Ciò consente di sfuggire sia all'atteggiamento esotizzante sia quello di complicità nei confronti di coloro che vengono intervistati.

NOTE

(*) [a piè di pagina] Questo saggio è basato su una lezione da me tenuta il 6 giugno 2006 alla Scuola Estiva di Storia Orale della Columbia University di New York. Ringrazio la Direttrice del Columbia Oral History Program, Mary Marshall Clark, per avermi autorizzato a pubblicare questa traduzione.

(**) Luisa Passerini è docente di Storia culturale presso la Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli Studi di Torino

(1) Trad. d. a.; Lynn Hunt, *The Challenge of Gender. Deconstruction of Categories and Reconstruction of Narratives in Gender History*, in Hans Medick and Anne-Charlotte Trepp (a cura di), *Geschlechtergeschichte und Allgemeine Geschichte*, Goettingen, Wallstein, 1998; p. 59.

(2) "AHR", vol. 91, no. 5, dicembre 1986, ora in Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988. Trad. ital. *Il "genere": un'utile categoria di analisi storica*, "Rivista di storia contemporanea", XVI, 4, ottobre 1987; pp. 560-586.

(3) Judith Butler ha ricordato che il Vaticano, nella preparazione della *Platform for Action* di Pechino, denunciò l'uso del termine "genere" come un'allusione all'omosessualità, insistendo a favore del termine "sesso", *Undoing Gender*, New York-London, Routledge, 2004; p. 182

(4) Ritraduco così la frase: "gender is a constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationships of power", Scott 1988, p. 42, perché la versione italiana disponibile in traduzione è meno fedele (n.d.a.).

(5) "The subject's gendered identity", Ibidem; p. 33.

(6) "The tendency to reify subjectively originating antagonism between males and females as the central fact of gender", ibidem, p. 39. Scott

accusa Sally Alexander, che ha ampiamente usato le fonti orali per la storia delle donne, di indulgere proprio in quell' antagonismo nella sua interpretazione di Lacan.

(7) Luisa Passerini, *Torino operaia e fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1984.

(8) Carrie Hamilton, *Memories of Violence in Interviews with Basque Nationalist Women*, in Katharine Hodgkin e Susannah Radstone (a cura di), *Contested Pasts. The politics of memory*, London-New York, Routledge, 2003; pp. 120-135.

(9) Joan Scott, *Il "genere": un'utile categoria di analisi storica*, cit.

(10) Ora in Claudia Honegger e Caroline Arni (a cura di), *Gender. Die Tuecken einer Kategorie. Joan W. Scott, Geschichte und Politik*, Zurich, Chronos, 2001.

(11) Trad. d. a.; Ibidem; p. 29.

(12) Trad. d. a.; Ibidem; p. 34.

(13) Mi riferisco al titolo del libro di Butler Judith, *Undoing Gender*, che ha il senso letterale di "disfare" e per traslato quello di "decostruire".

(14) Gluck Sherna, *Women's Oral History: Is It so Special?*, in Thomas L. Charlton, Lois E. Myers, Rebecca Sharpless (a cura di), *Handbook of Oral History*, Lanham-New York-Toronto-Oxford, Altamira, 2006, pp. 357-383.

(15) Miren Llona, *Entre señorita y garçonne. Historia oral de las mujeres bilbainas de clase media (1919-1939)*, Universidad de Málaga, Málaga s.d. ma dopo il 2002

(16) Françoise Picq, *Libération des femmes. Les années-mouvements*, Paris, Seuil, 1993.

(17) Ritu Menon, Kamla Bhasin, *Borders and Boundaries. Women in India's Partition*, New Brunswick NJ, Rutgers University Press, 1998.

(18) Andrea Petö, *Women in Hungarian Politics, 1945-1951*, New York, East European Monographs, Boulder, Distributed by Columbia University Press, 2003.

(19) Tina Campt, *Other Germans. Black Germans and the Politics of Race, Gender, and Memory in the Third Reich*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2004.

(20) Ann Phoenix, *Young People : Nationalism, Racism and Gender*, in Helma Lutz, Ann Phoenix, Nira Yuval-Davis (a cura di), *Crossfires. Nationalism, Racism and Gender in Europe*, London, Pluto Press, 1995; Anne-Marie Fortier, *Migrant Belongings. Memory, Space, Identity*, Oxford-New York, Berg, 2000; Ruba Salih, *Gender in Transnationalism*:

Home, Longing and Belonging Among Moroccan Migrant Women, Routledge, New York 2003.

(21) Anne-Marie Fortier, *Migrant Belongings. Memory, Space, Identity*, cit.; p. 170

(22) Trad. dell'a.; Selma Leydesdorff, *Gender and Memory Ten Years Ago*, introduzione all'edizione di Transaction, in Selma Leydesdorff, Luisa Passerini and Paul Thompson (a cura di), *Gender and Memory*, New Brunswick and London, Transaction, 2005; p. VII.

(23) Selma Leydesdorff, Luisa Passerini, Paul Thompson (a cura di), *Gender and Memory*, vol. IV del *International Yearbook of Oral History and Life Stories*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

(24) Sherna Berger Gluck, Daphne Patai, *Introduction*, S.B. Gluck e D. Patai (a cura di), *Women's Words. The Feminist Practice of Oral History*, New York and London, Routledge, 1991; p. 2.

(25) Questo progetto produrrà 120 interviste ad anziani, uomini e donne, compresi tra i 60 e 90 anni e appartenenti a diversi contesti culturali (essendo il Piemonte luogo d'arrivo, da 30 anni, di migrazioni provenienti da molte altre parti del mondo) sulla loro esperienza di invecchiamento, e interviste a chi si occupa di loro. Il progetto è finanziato dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Torino e viene condotto dai Dipartimenti di Medicina e di Storia dell'Università di Torino, e dalle Fondazioni Fabretti e Nocentini della stessa città.

(26) Isabella Paoletti, *Being an Older Woman: A Study in the Social Production of Identity*, Mahwah, NJ, Erlbaum, 1998.

(27) Alessandro Buzzi-Donato, *Vediamo passare le stelle: Storie di vita di donne anziane sole*, Milano, Servizi statistici del Comune 1992.

(28) Michael Roper, *Masculinity and the British Organization Man since 1945*, Oxford, Oxford University Press 1994.

(29) Charlotte Hagström, *Becoming a Father and Establishing Paternity*, in Susanne Lundin e Lynn Åkesson (a cura di) *Bodytime. On the Interaction of Body, Identity, and Society*, Lund, Lund University Press, 1996.

(30) David Wickberg, *Heterosexual White Male*, "The Journal of American History", vol. 92, 1 giugno 2005.

(31) Nerina Milletti, Luisa Passerini (a cura di), *Fuori della norma: storie lesbiche nell'Italia del primo Novecento*, Rosenberg & Sellier, Torino di prossima pubblicazione.

(32) GLBT è l'acronimo di gay, lesbiche, bisessuali, transessuali

(33) Nick Mai, *Albanian Masculinities. Sex Work and Migration: Homosexuality, AIDS and Other Moral Threats*, in M. Worton e N. Wilson-Tagoe (a cura di), *National Healths: Gender, Sexuality and Health in a Cross-cultural context*, UCL, London forthcoming.

(34) J. Butler, *Undoing Gender*, cit.; p. 42.

(35) Richard Ely e Allyssa McCabe, *Gender Differences in Memories for Speech*, in Selma Leydesdorff, Luisa Passerini e Paul Thompson (a cura di), *Gender and Memory*, cit.; pp. 17-30.

(36) Cfr. Kathryn Anderson e Dana C. Jack, *Learning to Listen: Interview Techniques and Analyses*; e Kristina Minister, *A Feminist Frame for the Oral History Interview*, entrambi in Sherna Berger Gluck e Daphne Patai (a cura di), *Women's Words. The Feminist Practice of Oral History*, cit.

